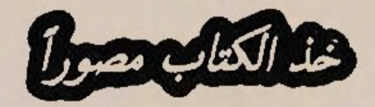


علوم القرآن في الإبستمية المعاصرة

مقاربة تفكيكية نقديّة

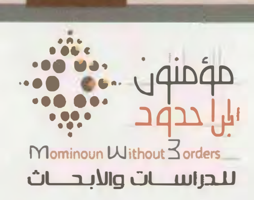


إشراف

بسام الجمل

الباحثون المشاركون

باسم المكّي
حسن بزاينيّة
حمّادي المسعودي
محمّد يوسف إدريس
علي بن مبارك
شكري بوشعّالة
بشير خليفي
عفاف مطيراوي
محمّد العنّاز
مصطفى العارف
التيجاني بولعوالي
نجم الدين النفاتي
عبد الباسط قمّودي
المُنجي الأسود
عثمان عابد أمكور
عادل الطاهري
زينب التوجاني
سامح محمّد إسماعيل
خالد العارف
محمّد النوي



علوم القرآن

في الإبستمية المعاصرة

مقاربة تفكيكية نقديّة

علوم القرآن في الإبستمية المعاصرة

مقاربة تفكيكية نقديّة



إشراف

بسام الجمل

الباحثون المشاركون

باسم المكّي
حسن بزاينيّة
حمّادي المسعودي
محمّد يوسف إدريس
علي بن مبارك
شكري بوشعّالة
بشير خليفي
عفاف مطيراوي
محمّد العنّاز
مصطفى العارف
التيجاني بولعوالي
نجم الدين النفاتي
عبد الباسط قمّودي
المُنجي الأسود
عثمان عابد أمكور
عادل الطاهري
زينب التوجاني
سامح محمّد إسماعيل
خالد العارف
محمّد النوي



علوم القرآن في الإبستمية المعاصرة
‘Ulūm al-Qurān fī al-Ibistmīyah al-Mu‘āṣirah

Author: Group of Authors
Pages: 686
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 211
ISBN: 978-9953-64-002-0

تأليف: مجموعة مؤلفين
عدد الصفحات: 686
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 211
الترقيم الدولي: 978-9953-64-002-0

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
AV. Fal ould oumir
Baht street N32 4th Flour
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

المقالات

قراءات في كتب

تعريب دراستين

الحوار

تقديم

نضع بين يدي القارئ الكريم كتاب المشروع البحثي **(علوم القرآن في الإبستميّة المعاصرة: مقاربة تفكيكيّة نقديّة)**، الذي اعتمده قسم الدراسات الدينيّة في مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث، سنة (2016م). ويُمثّل هذا المشروع اللبِنَة الثانية من المشاريع البحثيّة التي أطلقها قسم الدراسات الدينيّة، وذلك بعد صدور كتاب المشروع البحثي الأوّل **(محاولات تجديد الفكر الإسلامي: مقاربة نقديّة)** (جزآن)، فضلاً عن صدور الجزء الأول من كتاب آخر ضمن المشروع نفسه بعنوان (أعلام تجديد الفكر الديني).

لقد بيّنا في الورقة العلميّة للمشروع أهميّة موضوع المشروع البحثي الذي نحن بصدده؛ ذلك أنّ الحاجة اليوم متأكّدة أكثر من أيّ وقت مضى للتعامل مع مختلف علوم القرآن، وهي تختلف من حيث الحجم والأهميّة المعرفيّة في مصادر الفكر الإسلامي قديماً من علم إلى آخر، بروح نقديّة عالية. وهو ما يُحوج إلى الاستفادة الواعية والرصينة من مناهج المقاربة المتاحة للدارس المعاصر.

فلم يعد الوضع الإبستمي للمعرفة، الآن، وهنا، يسمح باجترار آراء السلف، أو إعادة إنتاج نصوصهم بلغة جديدة فحسب؛ ذلك أنّ أسلافنا من العلماء بذلوا وسعهم في تفهّم النصّ الديني المحوري في الثقافة الإسلاميّة، ووظّفوا، من أجل تحقيق ذلك المقصد، علوماً شتّى مدارها حول تاريخ المصحف وأسباب النزول والنسخ والقراءات والبلاغة واللغة والتفسير وغيرها. ذلك كلّه بما توافر لديهم من أدوات البحث والنظر من جهة، وبما وضعوه من سقف معرفيّ اعتباراً للآفاق الذهنيّة لقرّائهم من جهة أخرى.

ونحن على يقين بأنّ القارئ الكريم سيجد في ثنايا الكتاب ما يفيده في التعامل مع أهمّ علوم القرآن بمنظور معاصر مغاير لما هو معروف في مظانّ كتب التراث الإسلامي، ولما هو شائع فيما يُنشر من كتب ودراسات، باستثناء عدد قليل منها يزعم أصحابها التجديد في مقاربة علوم القرآن، ولكن ليس لهم من التجديد سوى الشعارات، يرفعونها لمآرب بعيدة البُعد كلّه عن روح البحث الجادِّ وعن المعرفة المسؤولة. والأمل، كلّ الأمل، أن يحاور القارئ مختلف موادّ الكتاب بحسٍّ نقديٍّ، وأن يتفاعل معها إيجابيّاً، حتّى تنتصر ثقافة السؤال والمراجعات المتحرّرة من ضروب التسييج والقبليّات كلّها على ثقافة التسليم التي تركن إلى الأجوبة القديمة المطمئنّة.

يتضمّن كتاب المشروع البحثي مكوّنات عدّة، وهي البحوث الكبيرة، والمقالات، وقراءات في كتب، وتعريب دراستَيْن، وحوار، (خضعَتْ جميعها للتحكيم العلمي، باستثناء بحث الأستاذ الدكتور حمّادي المسعودي والحوار). وقد ساهم في إنجازها أساتذة جامعيّون وباحثون ينتمون إلى عدد من البلدان العربيّة. وقد أظهر جميعهم، من حسن الاستعداد، والتنسيق معنا، والحوار العلمي الراقي، ما يسّر خروج مساهماتهم في هذا المشروع إلى النور بعد أن كانت مجرّد أفكار موجزة، وأسئلة مجملة، تجول بالذهن وتستبدُّ بالخاطر.

ولا يسعنا أخيراً إلا أن نتوجّه بالشكر الجزيل والامتنان الصادق إلى مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث، بمختلف مصالحها الإداريّة، لما حفّت به المشروعَ البحثيَّ، بدءاً ومنتهى، من موصول الرعاية وحسن العناية.

كُتب في صفاقس

في كانون الأوّل/ ديسمبر 2016م

المشرف على المشروع البحثي

بسّام الجمل

الأرضيّة العلميّة للمشروع البحثي

لا مراء في أنّ علوم القرآن تحتلّ منزلةً مهمّةً داخل الثقافة الإسلاميّة الكلاسيكيّة؛ فهي تمثّل النصوص الثواني التي يستند إليها علماء القرآن والمفسّرون في تعاملهم مع النصّ الأوّل؛ نصّ المصحف. وقد وظّفوا مختلف علوم القرآن، من أسباب نزول، وناسخ ومنسوخ، والوحي والتنزيل، والمكّي والمدني، والقراءات، والمعجم اللغوي القرآني، من أجل تعيين مراد الله من كلامه، أو الاقتراب أكثر ما يمكن من ذلك المعنى المراد. ذلك كلّه بحسب طبيعة الثقافة الدينيّة السائدة في عصورهم من ناحية، وبحسب مناهج البحث المتاحة لهم من ناحية أخرى. وغنيّ عن البيان أنّ علوم القرآن أفرزت، على التدريج، وبالتراكم في الزمان، إنتاجاً مهمّاً من التآليف المفردة الخاصّة بعلم بعينه من علوم القرآن، أو من المصنّفات الجامعة لمختلف تلك العلوم، وقد بلغ عددها مبلغاً كبيراً في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلاد، حتّى إنّ أنواعها أربت على ثمانين مع جلال الدين السيوطي (ت 911هـ/ 1505م).

وفضلاً عن ذلك، إنّ التمكّن من علوم القرآن كان من الشروط الأساسيّة التي ينبغي أن تتوافر في مفسّر القرآن، وهو ما كان يقتضي منه، في الأغلب، إنفاق سنوات عديدة من أجل حذق تلك العلوم واستيعابها (كتاب **الإتقان في علوم القرآن**، بأجزائه الأربعة، هو في الأصل مقدّمة لتفسير قرآني)؛ ذلك أنّ مهمّة تفسير كلام اللّه مهمّة جليلة كان القدامى يتهيّبون منها. ولعلّ ذلك ما

يؤكّد أنّ أغلب المفسّرين، إن لم نقل كلّهم، فسّروا القرآن في مرحلة متأخّرة من حياتهم، ومن ثمّ لا نستغرب أن تكون بين أيدينا اليوم تفاسير قديمة غير تامّة؛ لأنّ أصحابها وافتهم المَنِيّة قبل إكمالها.

إنّ مأتى أهمّية علوم القرآن، ولا سيّما في التصوّر الإسلامي الكلاسيكي، هو تعبيرها عن الجهود التي بذلتها أجيال من العلماء في تدبّر النصّ الإلهي؛ فانعقدت علاقة جديرة بالتفحّص بين نصوص قائمة على اجتهادات بشريّة ومتأثّرة برؤى أصحابها العقديّة والمذهبيّة وبثقافاتهم وبأوضاعهم التاريخيّة من جهة، ونصّ يعتقد الضمير الديني أنّه مفارق متعالٍ انصهرت فيه أنماط شتّى من الخطابات (السرد والقصص، والأدعية والتسابيح، والأحكام، والقيم والأخلاق، والأفق الأخروي والمصير...)، ومن فنون إبلاغ الكلام (الحقيقة والمجاز، والتلميح والإجمال، والتعبير الرمزي...) من جهة أخرى. ويشفّ ذلك عن أهمّية الصلة بين النصّ الديني وفعل القراءة؛ لذلك يُعدُّ المتقبِّل عنصراً أساسيّاً من عناصر إنتاج الدلالة وتعيين المعنى القرآني. ومشهور في هذا السياق القول المنسوب إلى عليّ بن أبي طالب: «هذا القرآن إنّما هو خطّ مسطور بين دفّتين، لا ينطق وإنّما يتكلّم به الرجال».

وغير خافٍ أنّه كلّما ابتعدنا زمانيّاً عن عصر الدعوة عظُمَت الحاجة إلى مختلف علوم القرآن، من أجل فهم النصّ الأوّل في الثقافة الإسلاميّة وتفسيره على الوجه المنشود. ولكنّ الإشكال الحقيقي، ههنا، يتمثّل في أنّ العلماء المسلمين كانوا عاجزين، جزئيّاً أو كلّيّاً، وبنِسَب متفاوتة بينهم، عن التعامل المباشر مع نصّ المصحف، فكانوا يتوسّلون بتلك العلوم متّخذين إيّاها وسائط لا غنى لهم عنها من أجل إدراك معاني القرآن. وقد أحوجتهم عدّة أسباب إلى ذلك، من أبرزها أنّ تدوين القرآن في مصحف لم يكن حسب تاريخ الوحي في النزول، ثمّ إنّ ما دُوِّن لم يُحتفظ به بسياقات التنزيل، وبظروف التلفّظ به أوّل مرّة.

إنّ السند المعرفي والإبستمي، الذي كانت تعتمد عليه علوم القرآن في العصر الإسلامي الكلاسيكي، قد تغيّر اليوم بشكل جذري وعميق، حيث إنّ المعرفة المعاصرة فرضت علينا ضرورة الانتقال من ثقافة النقل والجمع إلى ثقافة النقد والسؤال، ومن خطاب التأويل الآحادي إلى تحليل الخطاب وتعدّد التأويلات، ومن مقالة تمام المعرفة إلى مقالة نسبيّة المعرفة. أضِفْ إلى ذلك كلّه ما أصبح متاحاً لدى الدارسين المعاصرين من أدوات في البحث العلمي، ومن مناهج في المقاربة متعدّدة، جعلت آفاق المعرفة ممتدّة، تتجاوز نطاق الدين الواحد إلى النظر في الظاهرة الدينيّة عموماً، وهو ما أهّل عدداً من المتخصّصين في هذا الباب لدراسة الجوامع المشتركة بين الأديان التوحيديّة وغير التوحيديّة، من قبيل الإيمان والإلهي والمقدّس والعقيدة... إلخ.

وبناءً على ما سبق، نقدّر أنّ علوم القرآن في حاجة أكيدة اليوم إلى مراجعة نقديّة، حتّى لا نبقى نجترّ ونكرّر أقوال العلماء فيها؛ إذ لم يعُدْ من المقبول، الآن وهنا، ترحيل علوم القرآن التي تضمّنتها نصوص التراث إلى التفاسير الحديثة والمعاصرة، فنتّخذها مقدّمات، أو مداخل، لتأويل النصّ الديني. فالمكتبة الإسلاميّة تعجُّ اليوم بمئات التفاسير، أو مؤلّفات علوم القرآن، التي عند التأمّل ليست سوى نقل حرفي، أو يكاد، لما قاله السلف من العلماء في أسباب النزول، أو النسخ، أو المكّي والمدني، أو فضائل القرآن... إلخ. وكان عبد المجيد الشرفي مصيباً حينما قال: «إنّ الاطلاع الواسع، لا المبتور، على التراث الديني من شأنه أن يوفّر للقارئ المعاصر عناصر تعينه على التخلّص من القراءة الأحاديّة الاتجاه للنصّ القرآني، وعلى العودة إلى ثراء هذا النصّ قبل تكلّس التأويل وانغلاقه، وقبل تحوّل الدين إلى مؤسّسة» (في قراءة التراث الديني: الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً، ضمن كتاب جماعي: في قراءة النصّ الديني، تونس، 1989م، ص28).

إنّ الرهان الأساسي من هذا المشروع البحثي هو تأسيس علوم القرآن على قواعد منهجيّة ومعرفيّة جديدة، يمكن لاحقاً التعويل عليها في مقاربة

نصّ القرآن بوعي متيقّظ وبحسّ تاريخي ليس من همّه تمجيد النصّ الديني بقطعه عن جذوره التاريخيّة، وعن سياقات عصره، وعن منابته الاجتماعيّة التي نجم منها وتشكّل على التدريج، وكذلك ليس من همّه أن يُغلق هذا النصّ على ذاته ويجتثّه من محضنه في الواقع التاريخي.

والمؤمّل من هذه الرؤية الجديدة لعلوم القرآن هو فتح نصّ القرآن على تعدّد القراءات، وعلى اختلاف وجوهها، عبر سيرورة تأويليّة تتمّ وفق ضوابط وشروط عيّنها الدرس التأويلي الفلسفي المعاصر؛ منها ما يتّصل بالخصوص بالذات المؤوِّلة (هي ذات تحمل ثقافة معيّنة ومتأثّرة، بدرجة ما، بقيم عصرها). ومن المؤكّد أنّ هذا المنظور الجديد لعلوم القرآن يمكّن من تجاوز كل القراءات الاجترارية والإسقاطيّة التي لا تُكرّس سوى الاتّباعية والامتثاليّة والمحافظة، وما يترتّب عن ذلك من تكلّس الفكر وجمود البحث وموت المعرفة.

لذا يعرض قسم الدراسات الدينيّة في مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث على الباحثين وعلى أساتذة الاختصاص مشروعاً بحثيّاً يتناول بالدراسة المعمّقة، وبمقاربات علميّة خالصة، موضوع (علوم القرآن في الإبستميّة المعاصرة: مقاربة تفكيكيّة نقديّة)، قصد صياغة مشروع رؤية جديدة لعلوم القرآن يستفيد بحقّ من منجزات المناهج المعاصرة في العلوم الإنسانيّة، وفي تحليل الخطاب، وفي الأنثروبولوجيا الدينيّة، فيعمل المتوسّل بها على توظيفها في محاورة النصّ الديني محاورةً خلّاقةً مبدعةً بعيداً عن كلّ النزعات التمجيديّة أو المُغرضة. ولعلّ ما يُحوج اليوم إلى إنجاز هذا المشروع البحثي أنّ القرآن أضحى، أكثر من أيّ وقت مضى، موضوع تنازع بين مختلف التيّارات الدينيّة والأحزاب السياسيّة والقراءات الإيديولوجيّة؛ فكلّ واحد منها يرى نفسه مؤهّلاً دون غيره لتقديم قراءة صحيحة ونهائيّة للقرآن، سواء في مضامينه، أم في دعوته. ولا يغيب عن الأذهان أنّ مثل هذا التصوّر يُفضي إلى ادعاء كلّ طرف امتلاكه شرعيّةً تأويليّةً. فالصراع إذاً صراع على فرض المعنى عبر وضع اليد على القرآن، والعمل على احتكاره.

إنّ المقصد من هذه المقاربة الجديدة هو قراءة علوم القرآن، في إنتاجها القديم أو المعاصر، بروح نقديّة عالية، قد تُتيح للدارس اليوم، من بين ما تُتيح، إمكانات محاورة القرآن رأساً، تأسّياً بتقليد راسخ في البحث اشتهرت به المدرسة الاستشراقيّة الألمانيّة في الدراسات القرآنيّة المعاصرة.

تتلخّص أهمّ أهداف هذا المشروع البحثي، والأسئلة التي سيثيرها، في النقاط الآتية:

- دراسة براديم العلوم الإسلاميّة، من خلال علوم القرآن، في ضوء مكاسب ومنجزات العلوم الإنسانيّة والمناهج الحديثة والمعاصرة، التي يمكن توظيفها في نقد الموروث الديني الإسلامي.
- العمل على أن تكون علوم القرآن بحقّ عُدّةً منهجيّةً ورصيداً معرفيّاً يكونان قادريْن على محاورة نصّ المصحف على نحو يُنتج قراءة له معبّرة عن شواغل المسلم وهمومه الحادثة في الزمان، ومطالبه الواعية وغير الواعية.
- القراءة النقديّة التفهّميّة لأهمّ علوم القرآن في التراث الإسلامي؛ فالدارس المعاصر مدعوّ إلى أن يؤسّس تناوله لهذه العلوم على ما ستفضي إليه الدراسات النقديّة لها من أسئلة ومراجعات واستنتاجات ونتائج. فالمعرفة تُبنى على التجاوز النقدي من أجل تأسيس معرفة جديدة متفاعلة مع عصرها، ومنخرطة في لحظتها الإبستميّة.
- اقتراح مقاربة جديدة لمفهوم الوحي في الإسلام، ولكيفيّات تشكّله في الواقع التاريخي زمن الدعوة المحمّديّة، وللتحوّلات الطارئة عليه (كلام اللّه، وحي، قرآن، مصحف...) والنتائج المترتّبة عن ذلك على مستوى الكلام المُبلَّغ.
- إعادة النظر في تاريخ المصحف من منظور معاصر يأخذ في الاعتبار المراحل التي تمّ بوساطتها تثبيت الوحي في كتاب، ولا سيّما من جهة الانتقال من المشافهة (القرآن) إلى التدوين (المصحف)، والاستفادة من

كلّ الدراسات المهمّة التي أُنجزتْ مثلاً حول مصاحف الجامع الكبير في صنعاء (اكتُشفت سنة 1972م)، وحول المصاحف القديمة جدّاً، التي خضعت للتحاليل المخبريّة من المشرفين على مشروع (**الموسوعة القرآنيّة**) (Corpus Coranicum) في ألمانيا.

- مواصلة تفحّص مرويّات أسباب النزول انطلاقاً ممّا أُنجز في هذا المبحث من دراسات قيّمة، ولا سيّما أنّ المنفذ الوحيد المُتاح اليوم للدارس لمعرفة تاريخ الوحي، من خارج النصّ الديني، هو معرفة أسباب نزول آيات القرآن؛ بل إنّ الخوض في مبحث الناسخ والمنسوخ من القرآن لا سبيل إليه إلّا بالتعويل على معرفة تاريخ الآيات الناسخة المتأخّرة في النزول عن تاريخ الآيات المنسوخة.
- معالجة النسخ في القرآن من منظور يتجاوز الرؤية التقليديّة في شأنه (التوفيق بين الأحكام المتعارضة، أو تبرير العمل بحُكم ورد في السُّنّة دون حُكم قرآني في مسألة ما) إلى قراءة جديدة تأخذ في الاعتبار مقاصد المُشرّع من أحكامه حتّى لا تُقرأ في حَرْفيّتها، ولا تُطبّق بالضرورة كما هي، وبصفة آليّة، في كلّ الأزمنة والعصور مهما تغيّرت وتبدّلت. وفضلاً عن ذلك، ينبغي دراسة العلاقة بين النسخ والتأويل من خلال عدّة مبادئ متحكّمة في هذه العمليّة، مثل تعيين أساليب الخطاب في القرآن (الأمر قد يفيد الوجوب مثلما قد يفيد الندب)، ومن قبيل استحضار قراءات مخالفة للقراءات الرسميّة. ويطرح ذلك كلّه إمكان البحث في فلسفة النسخ في الفكر الإسلامي، وهي فلسفة نُقدّر أنّها ستراعي رهانات الرسالة المحمّديّة الضمنيّة والصريحة.
- القراءات القرآنيّة وأَثَرُها في توجيه دلالات الآيات: بالإمكان دراسة هذه العلاقة بعيداً عن الضوابط التي وضعها علماء القرآن لتسييج مجال الاختلاف في القراءات، وما ترتّب عليه من وجود قراءات مُعترف فيها، وقراءات أخرى عُدّت «شاذّة». ومن ثمّ، إنّ المادّة المتوافرة في مختلف

القراءات يمكن أن تفيد في تتبّع تاريخ المصحف؛ أي الأطوار التي تقلّب فيها تشكُّلاً وتطوّراً وتثبيتاً، مثلما يمكن أن تفيد في تقديم فهم جديد لآيات الأحكام تعويلاً على القراءات المهمّشة أو المنسيّة. وفي ضوء ذلك، يمكن المرور من مقالة القراءة الرسميّة والمعنى الواحد (monosémique) المستفاد منها إلى القراءات المختلفة والمعاني المتعدّدة (polysémique).

- دراسة المعجم القرآني من زاوية فيلولوجيّة جديدة: يقتضي ذلك التحرّر من نظريّة المعنى الواحد للعبارة القرآنيّة، مثلما يتطلّب التخلّص من مقالة عربيّة المعجم القرآني بإطلاق. ومن ثمّ يُدرس المعجم القرآني بالاستفادة من المنهجيّة الفيلولوجيّة الجديدة التي تبحث في الأصل الإيتيمولوجي للكلمة القرآنيّة في لغات أخرى سابقة عن القرآن أو معاصرة له (السريانيّة، الآراميّة، اليونانيّة...). ولا شكّ في أنّ إعادة النظر في المعجم القرآني ستُساهم في اقتراح قراءات جديدة وغير مسبوقة لعدد من آيات المصحف، مع الاستفادة الواعية والنقديّة من أعمال المستشرقين الجدد، مثل كريستوف لوكسنبرغ (Luxenberg) وكلود جيليو (Gilliot).
- التفسير و«ممكنات المعنى» (Les possibles du sens): إنّ المعوّل عليه، في هذا المبحث، الخلوص إلى تفسير لآيات المصحف تتشابك عدّة عوامل في إنتاجه، مثل ثقافة المفسِّر، وشواغل قرّائه، وسلطة الموروث التفسيري. والسؤال المهمّ ههنا: إلى أيّ حدٍّ تصلح مختلف علوم القرآن، ضمن الإبستميّة المعاصرة، في القبض على معاني القرآن؟
- تجديد النظر في علوم القرآن حتّى تكون مداخل ذات محمول علمي ناجع في التعامل مع القرآن، باعتباره خطاباً لغويّاً تشكّل في التاريخ، وتغذّى من روافد ثقافيّة متعدّدة ومتنوّعة، عمل على استيعابها من ناحية، وتأثّر بضغوط التاريخ وإكراهات الحراك الاجتماعي من ناحية أخرى.

بسّام الجمل



البحـــوث

المحور الأوّل

الوحي والقرآن
مسارات التشكّل والتقبّل

تاريخيّة النصّ القرآني
وإشكالية جمع المصحف
في الدراسات القرآنية الاستشراقية

باسم المكّي(1)

الملخّص:

لقد سعينا في دراستنا قضيّة تاريخيّة النصّ القرآني وإشكالية جمع المصحف إلى تتبّع الدراسات القرآنية الاستشراقيّة في تناولها لهذه القضيّة الشائكة. وقد لاحظنا من خلال الاطّلاع على هذه الدراسات حضور تيّارين بارزين. أمّا التيّار الأوّل، فقد تزعّمه نولدكه، ثمّ من بعده بلاشير وبورتن. ولعلّ أبرز سمات هذا التيّار تفحُّص تاريخ القرآن انطلاقاً من المصادر القديمة؛ إذ درسوا الأخبار ونقدوها، وانصبّ اهتمامهم على تبيّن عمليّة تحوّل النصّ من مرحلة المشافهة إلى مرحلة التدوين. وعلى الرغم ممّا أثاروه من مشاكل هذا التحوّل، فإنّهم أقرّوا بوجود نصّ قرآنيّ زمن الرسول؛ بل إنّ بورتن قد رأى أنّ النصّ الذّي نقرؤه اليوم هو من جمع محمّد. أمّا التيّار الثاني، فقد برز مع أعمال جون وانسبرو خاصةً. وقد شكّ هذا التيّار في

(1) أستاذ مساعد في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة صفاقس، باحث في قضايا الفكر الإسلامي والمتخيّل الديني.

الروايات الإسلاميّة، وعدّها غير جديرة بالثقة؛ فعاد إلى نصوص تاريخية غير إسلاميّة، واستعان بالبحوث الأركيولوجية. وقد أجمع أصحاب هذا التيّار على أنّ القرآن كان نتيجة تأليف جماعي، غير أنّ هذه القراءة قد وقعت في خطأ منهجي حين نفت الأصالة عن النصّ القرآني.

لقد نظرنا في هذه التصوّرات والفرضيات البحثيّة نظرةً موضوعيّةً، فسعينا إلى تحليلها، ثمّ أردفنا ذلك بجملة من الملاحظات النقدية لم تقتصر على تصوّر المستشرقين، وإنّما أردنا أيضاً نقد قصور الباحثين المسلمين في دراستهم لهذه القضايا الشائكة. وقد رأينا في نهاية بحثنا ضرورة أن يتحلّى الباحث المسلم بالجرأة، ويتسلّح بمعارف العصر، وأن يتخلّى الباحث المستشرق عن النظرة الإيديولوجية الاستعلائية، وأن ينظر إلى القرآن باعتباره نصّاً أصيلاً مختلفاً في تشكّله عن النصوص الدينيّة الأخرى. ونحن نرى في هذه الرؤية الجديدة إمكانية تطوّر البحث العلميّ، والوصول إلى فهم أفضل لتاريخ القرآن.

الكلمات المفاتيح: القرآن، المصحف، الدراسات الاستشراقيّة.

تصدير:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

«قال أبو عبيدة: حدّثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: ليقولنّ أحدكم قد أخذت القرآن كلّه. وما يُدريه ما كلّه، قد ذهب منه قرآن كثير. ولكن ليَقلْ قد أخذت منه ما ظهر» (السيوطي، الإتقان، ج2، ص332).

تمهيد:

لا شكّ في أنّ النصوص الدينيّة التأسيسيّة لها مكانة أثيرة لدى المؤمنين بها والمعتقدين فيها؛ فهي عندهم نصوص مقدّسة أصلها منزّل من لدن الإله. فهي التّي ترسم للمعتقِد دائرة الحلال والحرام، والمنكر والمباح، وتحدّد للمؤمن عقائده وطقوسه وهيئة عمرانه؛ فلا تقوم حياته إلا في كنفها، فيتعبّد بها في كلّ

آنٍ، ويهتدي بهديها في كلّ زمان. إنّها الفلك الذّي تدور حوله حركاته وسكناته كلّها، وهي سبيله للخلاص الأخرويّ؛ لذلك حرص المؤمنون، في جلّ الأديان الكتابيّة، على تدوين نصّهم المقدّس وتَعهّده، سعياً منهم إلى حفظ كلمة الله. ولم يشذّ النصّ القرآنيّ عن هذه القاعدة، فقد كان الجيل الأوّل من المسلمين على وعي تامّ بأهميّة كتابهم، وبضرورة حفظه عبر التدوين، فجنّدوا أنفسهم باكراً لحماية كتابهم المقدّس صوناً له من كلّ تحريف.

لقد مثّل القرآن حدثاً مهمّاً في جزيرة العرب؛ فقد أخرج القوم من «الأمّيين» إلى أهل الكتاب، وغيّر نظرتهم إلى الحياة والوجود؛ لذلك انصبّ اهتمامهم على هذا النصّ المقدّس، فحفظوه في الصدور، ودوّنوه في كتاب، وتعهّدوه بالتفسير والتأويل؛ بل إنّ الناظر في الثقافة العربية الإسلامية يتبيّن، بكلّ يُسر، المكانة المتميّزة للنصّ القرآني فيها؛ فقد تمحورت جلّ علوم البيان حوله، وتحوّلت إلى علوم خادمة له، من ذلك علوم اللغة وعلوم البلاغة... فضلاً عن ذلك، لقد ظهرت جملة من العلوم سعت إلى توضيح ما غمض من النصّ القرآنيّ، فصُنّفت الكتب المهتمّة بعلوم القرآن، من قبيل **(البرهان في علوم القرآن)** لبدر الدّين الزركشي (ت 794هـ)، و**(الإتقان في علوم القرآن)** لجلال الدّين السيوطي (ت 911هـ)؛ واهتمّت مصنّفات أخرى للواحدي النيسابوري (ت 468هـ) والسيوطي بقضايا جزئية، من قبيل أسباب النزول؛ كما اعتنت كتب أخرى بقضية الناسخ والمنسوخ، من ذلك كتاب **(الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم)** لأبي جعفر النحاس (ت 338هـ). ونظرت مصنّفات أخرى في معجمه وألفاظه الأعجميّة، مثل كتاب الجواليقي (ت 540هـ) **(المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم)**.

تعدّدت العلوم والمصنّفات الدائرة في فلك النصّ القرآني، وتنوّعت، من تفسير وفقه وأصول فقه وعلم كلام... غير أنّ مركز اهتمامنا في هذا المقال سينصبّ على قضيّة جوهريّة ترتبط بتاريخ النصّ القرآني؛ فنحن نسعى في ما سنقدّم إلى رصد كيفيّة تشكّل النصّ القرآني، وإشكالية تحوّله من نصّ شفوي

محفوظ في الصدور إلى نصٍّ مكتوب، وسنعوّل في بحثنا عن هذه الإشكاليات على الدراسات القرآنية الاستشراقيّة. لاريبَ في أنّ المدوّنة العربية الإسلامية قد اهتمّت بقضيّة تشكّل النصّ القرآني وجمعه؛ فنحن نعثر على عدّة روايات ترتبط بمختلف مراحل الجمع وأسماء الرواة وكتبة الوحي. وقد شكّلت هذه الروايات تصوّراً إسلامياً مازال سائداً في الضمير الجمعي يتردّد في جلّ الكتب التمجيدية التّي تُقارب مسألة جمع المصحف. غير أنّ الدارس لهذه الروايات المبثوثة في المدوّنة القديمة يتبيّن أنّها تثير من الإشكاليات أكثر ممّا تُقدّم من أجوبة؛ لهذا السبب ارتأينا أن ننظر في تصوّر الباحثين المستشرقين لقضيّة تاريخ النصّ القرآني، وكيفيّة تعاملهم مع هذه الأخبار.

اعتنت الأدبيات الاستشراقية بالظاهرة القرآنية أيّما عناية؛ فقد تشكّلت في الجامعات الغربية شعبة علميّة تعرف بالدراسات القرآنية، اهتمّ فيها الباحثون بمختلف القضايا التّي يثيرها النصّ القرآني. وتكاد الدراسات الاستشراقيّة تُجمع على أنّ كتاب (**تاريخ القرآن**)[1]، الذّي بدأه تيودور نولدكه (Nöldeke) (1836-1930م)، وواصله فريدريك شفالي (Schwally)، وأتمّه كلٌّ من برغشتربر (Bergsträßer) وبرتزل (Pretzl)، يُعدُّ لحظة حاسمة في تطوّر الدراسات القرآنية، وطرح الأسئلة المحرجة لقضايا جمع القرآن وتدوينه. سعى بعد ذلك جمعٌ من الباحثين إلى تطوير عمل نولدكه، فاعتنى ريجيس بلاشير (Régis Blachère) (1900-1973م) بالقرآن ترجمةً وبحثاً[2]، وناقش الأفكار التّي هضمت حقّ هذا النصّ. ولقد تعدّدت البحوث القرآنيّة وتنوّعت، واختلفت المقاربات حسب المدارس والتيّارات الفكريّة والتوجّهات

(1) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، بيروت، مؤسسة كونراد-أدناور، ط1، 2004م.

(2) Régis Blachère:

- Le Coran, Traduction, Maisonneuve et Larose, éd, 1966.
- Introduction Au Coran,Maisonneuve et Larose, éd, 1977.

الإيديولوجية. ولقد لاحظنا في مقاربة قضيّة تاريخ القرآن وإشكاليّة جمع المصحف توجّهين أساسيين.

أمّا التوجّه الأوّل، فيضمّ نولدكه وبلاشير وبورتن[1] (John Burton). يُقرُّ هذا التوجّه بوجود نصّ قرآني أصليّ منذ عصر الرسول، تكفّل بعد ذلك الصحابة والجيل الأوّل بجمعه في مصحف. ومدار البحث والتساؤل هو سلامة هذا التحوّل من نصّ شفوي إلى نصّ مكتوب، وما يطرأ على الذاكرة الإنسانيّة من سهو ونسيان. فضلاً عن النظر في الكتابة العربيّة المبكّرة؛ أي وسيلة التدوين التّي كانت منقوصة. أمّا التوجّه الثاني، فقد كان توجّهاً تشكيكيّاً وتنقيحيّاً[2] صاغ أطروحة مخالفة للتصوّر الإسلامي من جهة، ولتصوّر التوجّه الأوّل من جهة أخرى. فقد دافع أنصار التوجّه الثاني عن أطروحة التأليف الجماعي للنصّ القرآني، واحتجّوا بحجج مختلف بعضها عن بعض. لقد ارتأينا، إذاً، النظر في كلٍّ من التوجّهين في قضية تشكُّل النصّ القرآني وإشكاليّة جمع المصحف؛ لندرس ما أُثير من القضايا، ولنقف عند حجج كلّ طرف. لذلك، سنقسّم عملنا إلى ثلاثة أقسام؛ نهتمّ في القسم الأوّل بالتوجّه الأوّل ممثّلاً في نولدكه وبلاشير وبورتن، نبحث في ما أثاروه من إشكاليات انتقال النصّ من الشفوي إلى المكتوب. وننظر في القسم الثاني في أطروحة التأليف الجماعي للقرآن وأعلامها جون وانسبرو[3] (John Wansbrough) (1928-2002م)، وباتريشيا كرون (Patricia Crone)، ومايكل كوك (Michael Cook)[4]، وكلود جيليو[5] (Claude Gilliot). أمّا

(1) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, Cambridge University Press, 1977.

(2) تمثّل المدرسة الأنجلوسكسونية بزعامة جون وانسبرو أنموذج المدرسة التشكيكية والتنقيحيّة.

(3) John Wansbrough,Quranic Studies, published by Prometheus Books, 2004.

(4) Patricia Crone, Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge University Press, 1977.

(5) Claude Gilliot, Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec =

القسم الثالث، فسنخصّصه لتقديم ملاحظات تروم تأسيس قراءة جديدة للدراسات القرآنية تلتزم الموضوعيّة العلميّة، وتنأى عن القراءة الإيديولوجيّة.

I- من القرآن نصّاً شفويّاً إلى المصحف:

إنّ البحث في تاريخ القرآن، حسب بلاشير، هو بحث في تاريخ تحوّل هذا النصّ، وانتقاله من طور المشافهة إلى طور التدوين والكتابة، ولعلّ هذا الأمر لا يمكن أن يتحقّق إلّا بتدقيق النظر في الوثائق والمرويّات والأخبار التّي نقلت لنا بعض ملابسات هذا التحوّل. غير أنّ الإشكال الأساسي، في مثل هذه العمليّة، يتمثّل في مدى صحّة هذه الأحاديث، التّي ظلّت لزمن طويل تنقل عبر قناة المشافهة، ولم تُجمع إلّا في القرن الثاني للهجرة. ولئن كانت بعض هذه الأحاديث تعود إلى الجيل الأوّل من الصحابة، وأحياناً تُنقل عن الرسول، فإنّ أغلبها لا يمكن أن يكون إلا صناعةً متأخّرةً ونصوصاً منحولةً زادت الأمور التباساً. وفضلاً عن بقاء هذه الأحاديث زمناً طويلاً تُنقل مشافهةً، ممّا عرّضها للزيادة والتحريف والنسيان، فإنّ الناظر فيها لا يمكن إلا أن يقرّ بتناقضها، وحجم الاختلافات بينها، وهو أمر يُعسّر عمل الباحث، ويُصعّب مهمّة كتابة تاريخ دقيق وموضوعي للنصّ القرآني(1).

لقد أكّد كلٌّ من نولدكه وبلاشير ضرورة الاعتماد على هذه الأحاديث والمرويّات المبثوثة في المدوّنات القديمة، غير أنّ الاعتماد على هذه النصوص محفوف بمخاطر شتّى ومزالق عدّة؛ فهي نصوص وأخبار لا يمكن أن نثق في تاريخيتها من جهة، ولا يمكن التحقّق من مصداقيتها من جهة أخرى. فهي، إذاً، تزيد الأمر تعقيداً، وتضاعف من حيرة الباحث؛ لتناقضها البيّن في المسألة الواحدة. فقد نقلت هذه الأحاديث أخباراً تقرّ بأنّ الذاكرة

= les merveilles de la lampe d' Aladin, in Manfred Kropp, éd, Beyrouth, Orient-Institut der DMG/Würzburg, Ergon Verlag(Beiruter Texte und Studien, 100), 2007, pp. 33-137.

(1) Voir, Blachère, Introduction au Coran, pp. 1-2.

بقيت زمن الرسول الوسيلة الأساسية الضامنة لحفظ القرآن، من ذلك الخبر الذّي أورده السيوطي عن زيد بن ثابت قال: «قُبض النبيّ ﷺ ولم يكن القرآن جُمع في شيء»[1]. غير أنّ الأحاديث نفسها تنقل لنا ما يفيد التدوين زمن الرسول؛ فقد أورد السيوطي قولاً للحارث المحاسبي: «كتابة القرآن ليست بمُحدَثة، فإنّه ﷺ كان يأمر بكتابته، ولكنّه كان مفرّقاً في الرقاع والأكتاف والعسب»[2]. كيف تعامل أصحاب التوجّه الأوّل (نولدكه وبلاشير وبورتن) مع هذه الأخبار المتناقضة في قضيّة جمع القرآن زمن الرسول؟ وماذا كان موقفهم في خصوص هذه الإشكاليّة؟

1- إشكاليات التدوين زمن الرسول:

يرى نولدكه وبلاشير[3] أنّ القرآن، شأنه شأن أغلب النصوص المقدّسة، قد مرّ بمرحلة شفويّة، فكانت الذاكرة هي الوسيلة الأمينة لحفظ الكلام الإلهيّ، يقول نولدكه: «إنّ حفظ النصوص المقدّسة غيباً كان، في كلّ الأزمنة، الأمر الأساسي، في حين أنّ التناقل المكتوب لنصوص الوحي كان يُنظر إليه دائماً بكونه واسطة لبلوغ غاية»[4]. ويؤكّد بلاشير هذا الأمر بقوله: «لقد كانت الذاكرة، زمن محمّد، هي الوسيلة الأساسية لحفظ القرآن»[5]. كانت الذاكرة، إذاً، هي الوسيلة الأساسية لحفظ النصّ ونقله، وليس هذا بغريب في بيئة سادت فيها الثقافة الشفويّة، وقلّ فيها من يُحسن الكتابة. وقد عكست الأخبار والأحاديث بعض سمات هذه الثقافة الشفويّة، وقد تجسّمت

---

(1) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، ط1، 1999م، ج1، ص81.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص83.

(3) نُرجئ تحليل موقف بورتن في قضية جمع المصحف زمن الرسول إلى نهاية القسم بسبب اختلاف وجهة نظره عن نولدكه وبلاشير.

(4) نولدكه، تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص241.

(5) Blachère, Introduction, p. 16.

في خاصيتين أساسيتين: حركيّة النصّ الشفويّ، وخاصيّة النسيان المرتبط بعمل الذاكرة.

أمّا الخاصيّة الأولى، فتتجلّى أفضل تجلٍّ في اختلاف القراءات وتعدّدها زمن الرسول، وقد أشار كلٌّ من نولدكه[1] وبلاشير إلى هذه القضيّة، مستندين في ذلك إلى نصوص وردت في مدوّنات التفسير والحديث؛ فقد أورد الطبري في تفسيره عدّة روايات تنقل اختلاف القراءات زمن الرسول: «قرأ رجل عند عمر بن الخطّاب فغيّر عليه، فقال: لقد قرأت على رسول الله ﷺ فلم يُغيّر عليّ. قال: فاختصما عند النبيّ ﷺ، فقال: يا رسول الله ألم تقرئني آية كذا وكذا؟ قال: بلى. قال: فوقع في صدر عمر شيء، فعرف النبيّ ﷺ ذلك في وجهه. قال: فضرب صدره وقال: أبْعِدْ شيطاناً قالها ثلاثاً ثمّ قال: يا عمر إنّ القرآن كلّه صواب مالم تجعل رحمةً عذاباً أو عذاباً رحمةً»[2]. إنّ تعدّد هذه الأخبار، وتنوّع رواتها؛ مرّةً تُسند إلى عمر، ومرّةً تُسند إلى أبيّ بن كعب، يدلّ على سمة من سمات الثقافة الشفويّة هي سمة حركيّة النصّ الشفويّ، وعدم ثباته. فالنصّ الشفويّ نصٌّ متحرّكٌ لارتباطه بعمل الذاكرة التّي لا تسجّل ما تحفظ تسجيلاً أميناً، وإنّما هي تؤوّل ما تحفظ وتُعدّل وتبدّل وتنقص وتزيد، وهو ما يجعل النصّ الشفويّ غير مستقرّ وغير ثابت.

أمّا الخاصيّة الثانية المرتبطة بالشفويّة، فهي وهن الذاكرة ونسيانها. ولا يرتبط النسيان هنا بحفظ الصحابة؛ بل يرتبط النسيان أيضاً بالرسول. ولعلّ الخبر الوارد في أحد كتب الصحاح يؤكّد ذلك: «عن عائشة قالت: سمع رسول الله ﷺ رجلاً يقرأ بالليل فقال: يرحمه اللّه، لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أُنْسِيتُها من سورة كذا وكذا»[3]. إنّ الذاكرة خؤون، فهي ملكة بشريّة

(1) نولدكه، تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص45

(2) الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، طبعة المكتبة التوفيقيّة، (د.ت)، مج1، ص60.

(3) البخاري، صحيح البخاري، دار الجيل، 2009م، حديث رقم 5038.

يعتريها الوهن والضعف. ولئن أكّدت الأخبار القوّة الخارقة لدى بعض الأشخاص على الحفظ، ونصّت على تعهّد الصحابة للنصّ القرآني، فإنّ نولدكه يُقلّل من هذا الأمر، مُشيراً إلى أنّ مِنَ الصحابة مَنْ لم يكن يحفظ آية واحدة من القرآن[1].

وممّا تقدّم، يمكن أن نستنتج أنّ النصّ القرآني في عهد الرسول ظلّ في صدور النّاس رهين الذاكرة لغلبة الثقافة الشفوية. أمّا الأمر الثاني، فيتعلّق بالذاكرة، فهي خؤون لا تسلم من السهو والنسيان والزيادة والنقصان.

ولئن بان من خلال هذه الأخبار بقاء النصّ القرآني دون تدوين طيلة حياة الرسول، فإنّ من الأخبار الأخرى ما ينقل دعوة الرسول إلى تدوين الوحي، واتّخاذه كتبةً يقيّدون ما يمليه عليهم. فهل معنى هذا أنّ الكتابة كانت تعضد الحفظ؟ يورد نولدكه جملةً من الأخبار ترتبط بدعوة الرسول إلى التدوين، من ذلك هذا الخبر: «كان إذا نزل عليه شيء يدعو بعض من يكتب عنده فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة الّتي يذكر فيها كذا وكذا»، أو «ضعوها في موضع كذا وكذا». ويعلّق على هذه الأخبار قائلاً: «هذه الرواية نشأت نتيجة اعتقاد خرافي بأنّ الترتيب الحالي للقرآن، لآياته وسوره على حدّ السواء، إنّما هو ترتيب ذو أصل سماويّ»[2]. ويُضيف: «من المشكوك به أن يكون محمّد قد أمر منذ البدء بتدوين كلّ ما أُنزل عليه من الكتاب السماويّ»[3]. فضلاً عن ذلك، يُثير بلاشير قضيّة كتبة الوحي؛ فلئن تضمّنت المدوّنات القديمة أسماء بعض كتبة الوحي، أمثال معاذ بن جبل وأُبي بن كعب وزيد بن ثابت، فإنّ أمر الكتابة يدعو للريبة، ولا سيّما مع وجود كتبة لم يكونوا أوفياء للرسول، ولما كان يمليه عليهم من قرآن؛ إذ ينقل بلاشير عن كتاب (**المصاحف**) لابن أبي داود خبر أحد الكتبة: كان «يكتب لرسول الله ﷺ، فكان إذا أملى عليه

(1) أُنظر، تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص242-243.

(2) تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص42.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"سميعاً بصيراً" كتب "سميعاً عليماً"، وإذا أملى عليه "سميعاً عليماً" كتب "سميعاً بصيراً"»[1]. أمّا نولدكه، فقد أورد خبراً آخر يتعلّق بعبد الله بن أبي سرح، الذّي أُصيب بالدهشة عندما كان الرسول يُملي عليه (سورة المؤمنون)، فعبّر عن انبهاره قائلاً: «فتبارك الله أحسن الخالقين، فأمره الرسول أن يكتب هذه العبارة لأنّها هكذا نزلت»[2].

لقد خلص نولدكه، في نهاية تحليله لقضيّة الكتابة في عهد الرسول، إلى أنّه «بسبب الظروف الضاغطة بقي التدوين مجرّد مشروع لأكثر من مرّة»[3]. لقد كان تواصل الوحي والانشغال بتكوين الدولة والمجتمع الإسلاميّ، وما رافق ذلك من الحروب والمغازي، حائلاً دون تنفيذ ما رغب الرسول في تنفيذه من تدوين الوحي. وانتهى بلاشير إلى النتيجة نفسها، مؤكداً أنّ الأخبار المتعلّقة بالتدوين حاولت جاهدةً إقناعنا بأنّ الرسول جمع القرآن في حياته، غير أنّ هذا الأمر لا يستقيم؛ «فتدوين الوحي، في حياة الرسول، لم يشمل النصّ القرآني كلّه»[4]. فقد كان التدوين خاضعاً للمصادفة وتقوى بعض الكتبة، ولم يكن الأمر منهجياً وخطّةً دقيقةً لحفظ النصّ المقدّس.

وممّا تقدّم يمكن أن نستنتج:

- لقد كانت الذاكرة هي الوسيلة الأساسيّة لحفظ النصّ، على الرغم ممّا يعتريها من سهو ونسيان وزيادة ونقصان. وقد أكّد حمادي المسعودي هذه النتيجة في قوله: «لقد هيمن الشفويّ على المكتوب في عهد النبيّ، فلم يدوّن من القرآن إلّا الجزء القليل، وما ذهب إليه علماء القرآن من أنّ الوحي قد دُوّن

(1) Voir, Blachère, Introduction, p. 13.
انظر الخبر في: السجستاني، ابن أبي داود، كتاب المصاحف، دار البشائر الإسلاميّة، ط2، 2002م، ج1، ص146.

(2) تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص43.

(3) تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص239.

(4) Blachère, Introduction, p. 15.

كلّه في عهد النبيّ، يمكن أن يكون نابعاً من حرصهم على قداسة النصّ، كما يمكن أن يكون ردّاً على من طعن في سلامة النصّ المقدّس الإسلاميّ»[1].

- على الرغم ممّا ورد من أخبار في إثبات فعل التدوين في عصر الرسول، فإنّ هذا التدوين لم يرتبط بالنصّ كلّه؛ بل كان مرتبطاً ببعض السور. ولعلّ هذا يدلّ على غياب مشروع واضح لتثبيت النصّ عبر الكتابة؛ لذلك يطرح بلاشير سؤالاً مهمّاً: لِمَ لَمْ يجمع الرسول الوحي في كتاب، على الرغم من الوعي بأهميّة القرآن، والإشارات العديدة في النصّ بأنّ اليهود والنصارى قد حرّفوا كتبهم؟ ما الذّي حال دون تدوين الوحي في عهد الرسول؟

ردّ بلاشير على أطروحة كازانوفا (Casanova) فيما يتعلّق بمسألة عدم تدوين الرسول للوحي؛ فقد رأى كازانوفا أنّ القرآن «نصٌّ يبشّر بالنهاية»، وهو وعدٌ بالقيامة. وما دامت الساعة قريبة والكون آيل إلى النهاية، فلا جدوى من الحفاظ على النصّ في كتاب[2]. يُفنّد بلاشير هذا القول مؤكّداً أنّ النصّ القرآنيّ وإن أنبأ بالنهاية، فقد تضمّن أيضاً عدداً من المواضيع المرتبطة بالعقائد وتنظيم حياة النّاس؛ فهو من ثمّة ليس كتاب نهاية. ويرى أنّ الإجابة عن سؤال عدم التدوين في عهد الرسول لا يمكن أن تكون إلا افتراضات؛ لذلك يرى أنّ الرسول يمكن أن يكون قد وثق بالذاكرة الإنسانية من جهة، واطمأن إلى الوعد الإلهيّ بحفظ الذكر. فضلاً عن ذلك، يُمكن أن يكون الرسول وصحابته قد رأوا أنّ تدوين كتاب سماويّ، أمّ الكتاب، في كتاب أرضيّ يُعدُّ كفراً[3]. ومهما يكن من أمر، فإنّه لا أحد في حياة الرسول أحسّ بالحاجة الملحّة لجمع القرآن في كتاب[4].

---

(1) المسعودي، حمّادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، تونس، 2005م، ص69.

(2) Blachère, Introduction, p. 32.

(3) Blachère, Introduction, p. 25.

(4) Blachère, Introduction, p. 25.

2- تدوين المصحف: الاختلاف في زمن الجمع والقائم به:

بعد وفاة الرسول سنة (632م)، وانقطاع الوحي، ظهرت الحاجة الأكيدة في صلب الجماعة الإسلاميّة الأولى إلى جمع النصّ المقدّس، ولا سيّما مع ظهور اختلافات في القراءات واضطراب في ترتيب الآيات[1]. غير أنّ الأخبار اختلفت في زمن الجمع وصاحبه؛ فقد نسبت بعض الأخبار الجمع الأوّل لعليّ: «لمّا تُوفي النبيّ ﷺ أقسم عليّ أن لا يرتدي برداء إلا لجمعة حتّى يجمع القرآن في مصحف ففعل»[2]. ونُسبت رواية أخرى الجمع إلى سالم مولى أبي حذيفة[3]؛ وأكّدت روايات أخرى أنّ الجامع هو أبو بكر متّبعاً نصيحة عمر؛ في حين ربطت روايات أخرى الجمع بعثمان. فكيف تعامل نولدكه وبلاشير مع هذه الأخبار المتضاربة فيما يخصّ عملية الجمع؟

2-1- جمع أبي بكر:

نظر نولدكه وبلاشير في الرواية السائدة حول عمليّة الجمع التي تذكر أنّ مقتل قرّاء القرآن يوم اليمامة جعل عمر ينصح الخليفة أبا بكر بجمع القرآن؛ فكلّف أبو بكر زيدَ بن ثابت؛ لصغره ولكونه كان كاتب الرسول، بجمع القرآن في دفّتين؛ «عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطّاب عنده فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقرّاء القرآن، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتل بالقرّاء في المواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن، فقلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هو والله خير، فلم يزل يراجعني حتّى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنّك شابّ عاقل لا نتّهمك، وقد

---

(1) Blachère, Introduction, p. 28.

(2) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، (م.س)، ج1، ص169.

(3) السيوطي، الإتقان، (م.س)، ج1، ص83.

كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبّع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلّفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ ممّا أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتّى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللّخاف وصدور الرجال، ووجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع غيره: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ [التّوبَة: 128] حتّى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتّى توفّاه الله، ثمّ عند عمر حياته، ثمّ عند حفصة بنت عمر»[(1)]. أثارت هذه الرواية عدّة أسئلة لدى نولدكه وبلاشير؛ أوّلها مرتبط بصاحب الجمع، أهو أبو بكر أم عمر؟ وقد أكّدا أنّ الرواية، وإن نصّت على أنّ الجمع حصل تحت إشراف أبي بكر، وأنّ عمر كان العقل المدبّر له، فإنّ المرجّح أنّ عملية الجمع هذه بدأت في عهد أبي بكر، وانتهت في عهد عمر؛ ذلك أنّ ما بين جمع زيد ووفاة الخليفة أبي بكر فترة لا تزيد عن خمسة عشر شهراً، وهي فترة يصعب أن يكتمل فيها هذا المشروع. فضلاً عن ذلك، فقد تحفّظ نولدكه وبلاشير على اقتران عملية الجمع بمعركة عقرباء. فالقائمة التّي قدّمها كيتاني (Caetani) في أسماء الذين سقطوا في هذه المعركة، ممّن تُنسب إليهم معرفة واسعة بالقرآن، تؤكّد أنّهم قلّة قليلة لا تدعو الخليفة إلى القلق، ثمّ إنّ هذا الجمع، حسب نولدكه وبلاشير، لم يكن جمعاً رسميّاً. فقد كان الجمع نابعاً من رغبة الخليفة في اتّخاذ نسخة شخصيّة للقرآن مثلما كان لبعض الصحابة نسخهم الخاصّة[(2)]. وقد عبّر نولدكه من قبل عن هذا الموقف: «إنّ انتقال المجموعة القرآنية بالإرث من عمر إلى ابنته حفصة يدفعنا إلى الاستنتاج أنّه لم يكن ينظر إليها كملْكٍ من أملاك الجماعة، أو الدولة؛ بل كملك خاصّ به. فالوثيقة الرسميّة ذات الطابع العام لا تورّث،

(1) الإتقان، (م.س)، ج1، ص82.

(2) Blachère, Introduction, p. 34.

في العادة، إلى أيّ من الأقارب وخصوصاً إلى امرأة، حتّى ولو كانت أرملة النبيّ، ولكنّها تبقى في يد الخليفة التالي»[1]. والحاصل، أنّ هذه النسخة التّي أُنجزت لم ترتقِ إلى النسخة الرسميّة للدولة؛ لبقائها ملكاً خاصّاً للخليفة وابنته من جهة، ولعدم قدرتها، من جهة أخرى، على منافسة مصاحف أخرى مثل مصحف ابن مسعود الذي ساد في الكوفة، أو مصحف أُبي بن كعب الذي ساد في دمشق.

وفضلاً عن عدم اقتناع نولدكه بأنّ قادح عمليّة الجمع كان سببه موت قرّاء القرآن في معركة عقرباء، فإنّ الرواية المرتبطة بجمع أبي بكر وعمر دفعته للشكّ؛ ذلك أنّها يمكن أن تكون رواية مصنوعة غايتها تمجيد كلٍّ من أبي بكر وعمر، وإعطاء الشرعيّة الدينيّة لجمع عثمان، الذي اقتصر عمله فيما بعد على نقل صحف حفصة ونسخها؛ وهو ما أراد نولدكه تأكيده في قوله: «فبعد أن اضطرّ المؤمنون إلى التكيّف مع الحقيقة المرّة، وهي أنّ عثمان، الحاكم العاجز وغير المحبوب، قد أصبح الأب الروحيّ للنسخة الرسميّة للقرآن، أرادوا، على الأقلّ، من منطق المساواة، أن ينسبوا لسلفه، الذي يفوقه أهميّةً بمقدار كبير، جزءاً ممّا سبق من عمل على هذه النسخة»[2]. وما نخلص إليه من خلال هذا الرأي أنّ المسلمين أرادوا من خلال هذه الرواية التقليل من فضل عثمان، وإسناد الفضل كلّه إلى سلفه، مادام الجمع العثمانيّ لم يقم إلّا بنسخ المصحف الذّي بدأ جمعه في عهد أبي بكر، وانتهى في عهد عمر.

2-2- جمع عثمان:

لم ينجح المصحف الذّي جُمع في عهد أبي بكر، واحتفظ به عمر، وورثته حفصة، في أن يصبح النسخة الرسميّة والمرجعيّة للقرآن؛ فقد كان

(1) تاريخ القرآن، (م.س)، ص252.

(2) تاريخ القرآن، (م.س)، ص255.

مصحفاً خاصّاً. وزيادةً على ذلك، لقد ظهرت مصاحف أخرى منافسة لصحابة لهم دراية بالنصّ القرآنيّ، وتأثير كبير في الضمير الجمعيّ الإسلاميّ، وهذا ما زاد الأمر تعقيداً، ولا سيّما مع تعدّد القراءات واختلافها، وتشبّث كلّ قطر بقراءة مخصوصة تدين بقيّة القراءات. ولعلّ هذا ما أشارت إليه الرواية القادحة لجمع عثمان.

2-2-1- النظر في الرواية السائدة:

نُقلت هذه الرواية عن أنس، وقد ورد فيها أنّ «حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يُغازي أهل الشام في فتح أرمينيّة وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان: أدرك الأمّة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثمّ نردّها إليك. فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّه إنّما نزل بلسانهم؛ ففعلوا حتّى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كلّ أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن، في كلّ صحيفة أو مصحف، أن يحرق»[1]. لقد قارن كلٌّ من نولدكه وبلاشير بين الروايات المتعدّدة الواردة في المدوّنة الإسلاميّة القديمة، وقد خلصا إلى وجود اختلافات عدّة، من قبيل الاختلاف في عدد أفراد اللجنة وأسمائهم. وقد انتهى بلاشير إلى أنّ الأمر الوحيد الثابت في هذه الرواية هو وجود لجنة عملت على جمع المصحف وتثبيته حتّى يصبح نصّاً قانونياً؛ أمّا بقية ما ورد في الأخبار، فيبقى مثيراً للجدل[2].

(1) الإتقان، (م.س)، ج1، ص84-85.

(2) Blachère, Introduction, pp. 56-57.

ويضيف أنّ استناد عثمان على صحف أبي بكر إنّما هو عمل سياسيّ بامتياز[1]؛ فقد أراد الخليفة الثالث أن يكون عمله مواصلةً لما بدأه سلفه، وهو ما يكسب عمله مشروعيّةً، ويُسهّل قبول المصحف الرسميّ.

حرص الخليفة على أن يُهيّئ المناخ المناسب والأرضيّة الملائمة لتسود هذه النسخة الرسميّة للمصحف؛ كما حرص على أن تكون هذه النسخة كاملةً حاويةً كلَّ ما نزل من وحي، وهذا ما دفع نولدكه إلى صياغة ملاحظة مهمّة: «كلّ ما ذكر يؤيّد كون نصّ مصحف عثمان كاملاً وأميناً بأكبر قدر يمكن توقعه. إنّها بالدرجة الأولى هذه المميّزات التّي جعلت الجماعة الإسلاميّة الناشئة تعتمده بسرعة وسهولة»[2]. لقد اتّفق كلٌّ من نولدكه وبلاشير على أنّ المصحف العثماني، على الرغم من نجاعته، قابلته بعض الأطراف باحتراز، فلم يسلم من مطاعن. فضلاً عن أنّ هذا المصحف، حسب بلاشير، كان يشكو نقصاً واضحاً، وهذا النقص مرتبط بنقص في الخطّ العربيّ زمن تدوين المصحف. فكيف استطاع المصحف العثمانيّ أن يسود؟ وما أثر الخطّ في كتابة المصحف؟ وما تداعيات ذلك على تاريخ القرآن؟

2-2-2- المواقف من المصحف العثماني:

لقد نافست نسخةَ المصحف العثمانيّ نسخٌ أخرى يبدو أنّها لاقت هوى لدى الكثير من سكان الأمصار، من قبيل مصحف عبد الله بن مسعود الذّي ساد في الكوفة، ومصحف أبيّ بن كعب الذّي ساد في دمشق. ويُشير بلاشير إلى أنّ الأدبيات الإسلاميّة نقلت أصداء معارضة عبد الله بن مسعود النسخة العثمانيّة محتجّاً بأنّه قرأ «من فِي رسول الله ﷺ سبعين سورةً وأنّ لزيد ذؤابتين يلعب مع الصبيان»[3] «لقد أخذت من فِي رسول الله ﷺ سبعين سورة، وأنّ زيد بن ثابت

(1) Blachère, Introduction, p. 59.

(2) تاريخ القرآن، (م.س)، ص321-322.

(3) كتاب المصاحف، (م.س)، ج1، ص183.

لصبيّ من الصبيان، أفأنا أدع ما أخذت من فِي رسول الله ﷺ؟»[1]. ولئن كان اعتراض ابن مسعود يكشف عن حضور منطقين؛ منطق شخصي إيمانيّ ومنطق الدولة الساعية إلى التوحيد، فإنّه يعكس موقفاً صلباً بعدم القبول بالنسخة الرسميّة. ويلاحظ بلاشير أنّ الأخبار، وإن نقلت صدى معارضة ابن مسعود، فإنّها سكتت عن معارضة محتملة لمن اتّبع قراءة أبيّ بن كعب[2].

لئن تمّ تجاوز هذه الاعتراضات الشخصيّة، فإنّ أهمّ اعتراض سيوجّه للمصحف سيقوده فيما بعد الشيعة، التّي تعتقد بأحقيّة عليّ في الخلافة، وترى أنّه سُلب هذا الحقّ؛ بل تعتقد أنّ عثمان حرّف القرآن، وألغى كلّ ما نصّ على إمامة عليّ. وقد أشار نولدكه إلى هذه الاتّهامات ودرس سورة (النورين)، غير أنّه انتهى إلى أنّ هذه السورة من «وضع الشيعة»[3]. والحاصل أنّ المسلمين الأوائل لم يُجمِعوا على المصحف العثمانيّ في بداية الأمر؛ فقد وصلتنا أصداء معارضة بعض الصحابة المرموقين الذين رفضوا العمل بالمصحف العثمانيّ. فضلاً عن ذلك، مازال التيّار الشيعي يرى في النسخة العثمانيّة، على الرغم من اعتماده عليها، نسخةً محرّفةً أسقطت كلّ ما يتعلّق بإمامة عليّ.

2-2-3- المصحف العثماني ومسار فرض النسخة الرسميّة:

على الرغم من إقرار نولدكه بأنّ «مصحف عثمان ليس إلّا نسخة عن مصحف حفصة، الذي جُمع أثناء خلافة أبي بكر، أو أثناء خلافة عمر على أبعد حدّ»[4]، فإنّ هذا الإقرار لم يمنع بلاشير من تأكيد قصور النسخة العثمانيّة للقرآن. وهذا القصور ليس ناجماً عمّا يرتبط بالثقافة الشفويّة من إمكانيّة النسيان والسهو والزيادة والنقصان فحسب؛ بل هو ناجم أيضاً عن

(1) كتاب المصاحف، (م.س)، ج1، ص183.

(2) Blachère, Introduction, p. 64.

(3) تاريخ القرآن، (م.س)، ص335.

(4) تاريخ القرآن، (م.س)، ص342-343.

قصور في الخطّ العربيّ زمن التدوين؛ فقد كُتب القرآن بخطّ كان يشكو من نقائص عدّة. فالخطّ العربيّ زمن تدوين المصحف لم يكن يعرف الشكل؛ فالحركات القصيرة والطويلة كانت غائبة، إضافةً إلى أنّ الحروف لم تكن منقّطة، فلم يكن من السهل التمييز بين الباء والنون والياء والتاء، أو بين السين والشين؛ وهو ما يجعل قارئ هذا المصحف محتاجاً دوماً إلى الذاكرة لتلاوة الآيات. فضلاً عن هذه المشاكل كلّها، إنّ النسخ التّي أرسلها عثمان إلى الأمصار محدودة، ولا يمكن أن تحقّق ما كان يطمح إليه الخليفة من فرض مصحفه على الجهات كلّها؛ فالمصحف العثمانيّ لم ينتشر انتشاراً كافياً، ثمّ إنّ هذه النسخ، حسب بلاشير، قد اختفت بسرعة[1]. إنّ الاعتراض على النسخة العثمانيّة من قبل صحابة مرموقين، يُضاف إلى ذلك المشاكل المرتبطة بالخطّ، وعدم انتشار نسخ كافية في الأمصار، يجعل من الصعب الإقرار بتحوّل هذه النسخة العثمانيّة إلى نسخة رسميّة بسهولة. ويمكن القول: إنّ بداية مسار توحيد نسخة رسميّة للقرآن بدأ دون أن يكتمل في عهد عثمان، ولعلّ هذا ما دفع، فيما بعد، عبد الملك بن مروان (26هـ/ 86هـ وصل إلى الحكم سنة 65هـ) إلى تعهّد هذا المصحف وفرضه مصحفاً رسميّاً للدولة. وقد أثار هذا الجمع الأخير حفيظة الباحثين، ممّا دفع بلاشير إلى التساؤل: ألم تكن أخبار جمع عثمان أسطورة ابتدعها عبد الملك بن مروان ليضمن رواج المصحف الذّي تعهّد إنجازه وجمعه؟ يرى كازانوفا أنّ الروايات التّي تحدّثت عن الجمع العثماني هي في الأصل روايات موضوعة صُنعت في عهد عبد الملك بن مروان قصد إضفاء الشرعيّة على مصحفه، غير أنّ بلاشير رفض هذا الرأي، وأكّد أنّ ما قام به عبد الملك بن مروان كان يستند إلى مصحف عثمان؛ لذلك عُوّضت المصاحف العثمانيّة تدريجياً بمصاحف أكثر اكتمالاً ووضوحاً[2]. لم يكن تعهّد المصحف زمن عبد الملك بن مروان، خامس الخلفاء الأمويين،

(1) Blachère, Introduction, p. 68.

(2) Blachère, Introduction, p. 68.

تحت إشراف عامله القويّ الحجّاج بن يوسف الثقفيّ (40هـ/ 95هـ) ناجماً عن إصلاحات خطّ المصحف فحسب؛ بل كان الدافع الأساسيّ سياسيّاً بامتياز؛ فقد شهدت هذه الفترة جملةً من الاضطرابات السياسية المهمّة؛ من ذلك مطالبة عبد الله بن الزبير بالخلافة في الحجاز، وقد سانده أخوه مصعب في العراق؛ كما عرفت هذه الفترة عدم استقرار نتيجة احتجاج الخوارج وثورة ابن الأشعث. هذه الاضطرابات كلّها استطاعت السلطة المركزيّة أن تقضي عليها، وأن تتوجه نحو تأسيس دولة إسلاميّة قوية؛ ولعلّ أهمّ ما عرفته هذه الفترة هو إعلان العربية لغةً رسميةً للدولة، والقيام بالإصلاحات الإداريّة. ولم يكن خافياً على الخليفة وعامله القويّ الحجّاج ما للقرآن من أهميّة في إضفاء المشروعيّة على سلطتهم؛ لذلك كان الاهتمام بالمصحف وتعهده. ومن ثمّة يمكن القول: إنّ مسار توحيد المصحف وفرض النسخة الرسميّة احتاج إلى زمن طويل، كما احتاج إلى سلطة الدولة وجهازها.

ممّا تقدّم يمكن أن نستنتج ما يأتي:

- يقرّ كلّ من نولدكه وبلاشير بوجود أصل قرآنيّ منذ زمن الرسول، غير أنّ عملية الجمع وفرض مصحف رسميّ موحّد خضع لمسار طويل، بدأ زمن عثمان، وتواصل إلى عهد الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان.
- كانت عمليّة جمع القرآن عملاً سياسياً بامتياز، فقد كان الجمع العثمانيّ محكوماً بظروف سياسيّة؛ أراد عثمان سحب البساط من تحت أقدام بعض المنافسين من الصحابة، فكان جهاز الدولة خير سند له لتوحيد المصحف، وتهميش مشروعيّات منافسة. ولم يكن تعهد النصّ، وإرادة فرض النسخة العثمانيّة في زمن عبد الملك، بمعزل عن الصراعات السياسيّة والمنافسة في منصب الخلافة، فكان ما قام به عامله القويّ الحجّاج خير سند لتقوية شرعيته الدينيّة والسياسيّة.
- لقد درس كلٌّ من نولدكه وبلاشير تاريخ القرآن، ومسار تشكّل المصحف، من خلال الأخبار والأحاديث الموجودة في المدوّنة العربية

الإسلاميّة. وقد تأكّد اليوم أنّ هذه الأخبار متأخّرة؛ لأنّها لم تعايش حدث الجمع، وإنّما تسترجع ما انقضى من الأحداث، وهي، إضافةً إلى ذلك، تتّسم بالتناقض والاضطراب، فتنقل الشيء ونقيضه، وهذا ما يُعسّر عمل المؤرّخ. فأيّ الأخبار أصدق؟ وعلى أيّ الأخبار نعوّل في قراءتنا لتاريخ القرآن؟

لقد أوقع تأخّر الأخبار وتناقضها الباحثين في تناقضات واضحة، من ذلك إقرار كلّ من نولدكه وبلاشير بتعويل جامعي القرآن على الذاكرة في جمع المصحف، غير أنّهما، في الآن ذاته، يقرّان بأنّ المصحف العثمانيّ كانت تنافسه مصاحف أخرى مثل مصحف أُبي ومصحف ابن مسعود؛ وهذا يعني حضور الكتابة في زمن مبكّر. إنّ هذا التناقض عائد إلى طبيعة الأخبار، وهذه المعضلة لا تقتصر على أخبار جمع القرآن؛ بل ترتبط بكلّ ما يخصّ فترة بدايات الإسلام. فالمؤرّخ المهتمّ بتاريخ بدايات الإسلام، حسب هالة وردي، محكوم عليه بالسير في غياهب مغارة مظلمة يقوده ضوء باهت ينبعث من أخبار كتب التراث، وهي أخبار تزيد، في معظم الأحيان، في تعتيم الرؤية بدل أن تضيء الطريق[1]. ولعلّ أكبر دليل على هذه الصعوبة اختلاف النتائج بين الباحثين؛ فإذا كان نولدكه وبلاشير لا يُقرّان بوجود مصحف جاهز زمن الرسول، فإنّ بورتن، انطلاقاً من المدوّنة نفسها، يصل إلى وجود مصحف محمّدي.

3- أطروحة جون بورتن: المصحف المحمّدي:

خصّص بورتن كتاباً مهمّاً للنظر في قضيّة جمع القرآن، وقد عرض في الفصلين السادس والسابع الأخبار الواردة في المدوّنة الإسلاميّة التّي ترسم التصوّر الإسلاميّ لعمليّة الجمع. وقد لاحظ، شأنه في ذلك شأن نولدكه وبلاشير، تناقض الأخبار واضطراب روايتها، وقد أرجع ذلك إلى سيرورة

(1) Hela Ouardi, les derniers jours de Muhammad, éd, Albin Michel, 2016, p. 530.

إنتاج هذه الأخبار وأهدافها[1]. وقد بيّن بورتن أنّ الكتّاب القدامى كانوا على وعي تامّ بهذه الإشكالات؛ لذلك اجتهدوا في تفسير تناقض هذه الأخبار، من ذلك قضيّة الاختلاف فيمن بادر بالجمع، أهو أبو بكر أم عمر أم عليّ؟

قدّم القدامى تفسيراً لهذه المشكلة، فجعلوا جمع عليّ يعني حفظ القرآن كلّه غيباً. أمّا جمع عمر، فيعني «أشار بالجمع»؛ من ثمّة، يصبح أبو بكر هو أوّل من جمع القرآن «بين دفتين»[2]. أمّا عثمان، فهو أوّل من جمع القرآن «على مصحف واحد»[3].

لقد خاض بورتن في جلّ الإشكاليات المتعلّقة بروايات جمع القرآن التي أقرّتها السنّة الثقافيّة، غير أنّه في الفصل الثامن من كتابه قدّم قراءة جديدة مختلفة عن قراءة كلّ من نولدكه وبلاشير. ربط بورتن أخبار جمع القرآن بنظريّة النسخ، التي صاغها الأصوليون وعلماء القرآن لصياغة الأحكام الفقهيّة. لقد اختلق الأصوليون، تحت تأثير نظريّة النسخ، جملةً من الأخبار شكّلت التصوّر السائد لتاريخ القرآن عند المسلمين، وقد رأوا أنّ جمع القرآن تمّ بعد وفاة الرسول؛ ذلك أنّ القرآن، باعتباره نزل منجّماً، ما كان من الممكن جمعه في كتاب، لإمكانية نزول آية تنسخ آية أخرى تلاوةً وحكماً. ومن ثمّة، أدّت قضيّة النسخ عند الأصوليين دوراً أساسياً في إنتاج الأخبار. وممّا لا شكّ فيه، أنّ بورتن، في مقاربته هذه، قد تأثّر برأي الخطابيّ الذي أورده السيوطي في الإتقان: «قال الخطابيّ: إنّما لم يجمع ﷺ القرآن في المصحف لما كان يترقّبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته، فلمّا انقضى نزوله بوفاته، ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك وفاءً بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمّة»[4]. لقد بنى بورتن نظريته على هذا الرأي، فبيّن

---

(1) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 225.

(2) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, pp. 122-123.

(3) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 133.

(4) الإتقان، (م.س)، ج1، ص81.

أثر نظريّة النسخ في تصوّر المسلمين لجمع القرآن. لكن كيف قرأ بورتن أخبار جمع القرآن زمن أبي بكر وعثمان؟ ومن الجامع الحقيقيّ للقرآن؟

يرى بورتن أنّ الأخبار المرتبطة بجمع المصحف، في عهدي أبي بكر وعثمان، أخبار مصنوعة وضعها الفقهاء والأصوليون انطلاقاً من نظريّة النسخ حتّى يخفوا من خلال هذه الأخبار حقيقة أنّ الرسول هو الذّي جمع القرآن في مصحف؛ لذلك «ما نملك اليوم في أيدينا هو مصحف محمّد»[1]. ولمّا كان الأصوليون يعتقدون استحالة أن يجمع الرسول القرآن في حياته «لما كان يترقّبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته»، فقد كان لزاماً أن يربطوا هذا الجمع بخلفائه[2]. أمّا بخصوص أخبار المصاحف الموازية لمصحف عثمان، فيرى بورتن أنّها نهضت بوظيفتين أساسيّتين: فهي قد هيّأت الأرضيّة الملائمة لقبول رواية الجمع العثمانيّ من جهة[3]، ووافرت للفقيه مساحة شاسعة من الحريّة جعلته يختار بين قراءات مختلفة كانت سائدة، من جهة أخرى[4]؛ ولعلّ هذه الحريّة ما كانت أن تتحقّق في ظلّ نصّ واحد رسمي.

فضلاً عن ذلك، يرى بورتن أنّ الإجماع حول شخصيّة زيد بن ثابت، باعتباره صاحب الجمعين، أمر مشكوك في صحّته. فقد ربطت الأخبار عمليّة الجمع بشخص زيد معلّلةً ذلك بصغره وقوّة حفظه وكونه كاتب الرسول، غير أنّ هذه الأخبار، حسب بورتن، خضعت هي الأخرى لنظريّة النسخ؛ هذه النظريّة التي تقوم على قاعدة التأخّر، ذلك أنّ الأخير ينسخ الأوّل[5]. جُمع المصحف العثماني انطلاقاً من آخر عرضة، وهي العرضة الأخيرة التّي نسخت ما قبلها. ولمّا كان زيد هو من حضر هذه العرضة الأخيرة، كانت

(1) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, pp. 239-240.

(2) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 165.

(3) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 221.

(4) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 176.

(5) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 191.

روايته ناسخةً لما قبلها من الروايات[1]؛ لذلك اختار الأصوليّون شخصيّة زيد، وأعرضوا عن شخصيّة ابن مسعود. ولعلّ ما كان يراه ابن مسعود مدعاةً للفخر، من قبيل كونه كان يحفظ عن الرسول سبعين سورةً وزيد مازال صبيّاً، هو نقص من وجهة نظر نظريّة النسخ. فما كان في الحقيقة حجّةً له، أصبح انطلاقاً من نظريّة النسخ حجّةً عليه؛ فرواية زيد المتأخّرة ناسخة لرواية ابن مسعود المتقدّمة[2].

وهكذا، رأى بورتن في آخر سطر من كتابه، بعد نقد الروايات، أنّ القرآن «الذّي نملك، بين أيدينا، هو مصحف محمّد»[3]، ومن ثمّ يمكن القول: على الرغم من اعتماد المدوّنة نفسها، إنّ النتائج اختلفت اختلافاً واضحاً بين أطروحة نولدكه-بلاشير وبورتن. لقد انتهى بورتن إذاً إلى أنّ النسخة العثمانيّة هي نسخة أنجزها محمّد، غير أنّ الأصوليّين تحت تأثير نظريّة النسخ أنتجوا جملة من الأخبار أوهمت أنّ عملية الجمع لم تتمّ إلا في زمن لاحق لعهد الرسول. وعلى الرغم من أنّ والش «Welch» رأى أنّ بورتن لم يقدّم أدلّةً كافيةً وحججاً مقنعةً على أطروحته[4]، فإنّ تصوّر بورتن يؤكّد اختلاف الباحثين في قراءة الأخبار.

أمام اختلاف الروايات وتناقضها من جهة، واختلاف الباحثين في قراءة الأخبار من جهة أخرى، ظهر تيّار تشكيكيّ تنقيحيّ (révisionniste) رأى عدم جدارة هذه الأخبار بالثقة، وسعى إلى مكافحتها بنصوص تاريخيّة غير إسلاميّة، والاستعانة بالنقوش الحجريّة لرسم تاريخ القرآن، وهو ما تجلّى في أطروحة وانسبرو خاصّةً.

(1) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 194.
(2) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, p. 196.
(3) John Burton, The collection of the QUR'ĀN, pp. 239-240.
(4) Welch, Article «al-ḲUR'ĀN»,in, EI2, Tome X, p. 407.

II- التأليف الجماعيّ للقرآن:

يقول والش في مقال (القرآن) الوارد في دائرة المعارف الإسلاميّة: «إنّ تاريخ النصّ القرآنيّ وقراءته يظلّ بعد وفاة محمّد (632م) بعيداً عن أن يكون واضحاً». ولعلّ أبرز دليل على هذا الأمر اختلاف النتائج بين بورتن ووانسبرو، وعلى الرغم من صدور كتابيهما في السنة نفسها (1977م)؛ ففي حين خلص بورتن إلى أنّ المصحف الذّي بين أيدينا اليوم هو مصحف محمّد، ينتهي وانسبرو إلى نتيجة مخالفة لهذا التصوّر، رأى أنّ القرآن نتاج تأليف جماعيّ.

1- أطروحة وانسبرو: القرآن ثمرة «وسط دينيّ طائفي»:

أشار جون وانسبرو (1928-2002م) في مقدّمة كتاب (**الدراسات القرآنيّة**) إلى أنّ «تحليل القرآن بنفس المعايير والطرق التّي يتمّ بها نقد الكتاب المقدّس أمر غير معروف البتّة»[1]. لذلك، كان هدفه الأساسيّ تسليط نقد جذريّ على النصّ القرآني يُشبه ذاك الذّي خضعت له التوراة والإنجيل. ويبدو أنّ مقاربة وانسبرو تُعدُّ مواصلة لتقليد بحثيّ استشراقي قديم يرى في القرآن كتاباً غير أصيل أخذ جلّ تعاليمه وأفكاره وقصصه من العهدين القديم والجديد؛ أي من الإرث اليهودي المسيحي. وقد بدأ هذا التقليد البحثي، منذ القرن التاسع عشر، مع أبرهام جيجر (ت 1874م) (Abraham Geiger) في مقال شهير صدر سنة (1832م): «ماذا أخذ محمّد من اليهوديّة؟». وإذا كان همّ جيجر إثبات الأصل اليهوديّ للقرآن، فإنّ تور أندري (Tor Andrae) قد سعى، في سلسلة من المقالات الصادرة حول موضوع «المسيحيّة وأصول الإسلام (1923-1925م)»، إلى تبيّن تأثّر الإسلام بالمقالات الاعتقاديّة المسيحيّة[2]. فضلاً عن هذا، لقد تأثّر وانسبرو بالتراث الاستشراقي النقديّ

---

(1) Wansbrough, Quranic Studies, p. XXI.

(2) أُنظر في هذا الصدد: دونر، فريد، «القرآن في أحدث البحوث الأكاديميّة، تحدّيات =

للروايات والآثار الإسلاميّة الذّي تزعمه كلٌّ من جوزيف شاخت (Joseph Schacht) وإغناس غولدزيهر (Ignaz Goldziher). إنّ هذا الإرث الاستشراقي هو الذّي سيتحكّم في قراءة وانسبرو لتاريخ القرآن.

انصبّ اهتمام وانسبرو على النصّ القرآنيّ؛ فدرس جملة من الموضوعات القرآنيّة مثل الثواب، ودرس المقاطع الثلاثة لقصّة شعيب، وقد حاول تبيّن بنية القصّة وأساليبها في مواضعها المختلفة، فانتهى إلى أنّ هذه المقاطع، لئن اشتركت في موضوع واحد، فإنّ لكلّ مقطع أسلوبه الخاصّ[1]، ومن ثمّ خلص إلى أنّ القرآن يتكوّن من مواد مختلفة، وأنّ الكثير من أجزائه تشكّلت في بيئات مختلفة بعضها عن بعض. فضلاً عن ذلك، لم ينشأ القرآن في البيئة الحجازية، وإنّما نشأ في العراق أو سورية[2]، وقد قاده التحليل إلى أنّ النصّ القرآني لم يستوِ نصّاً كاملاً قانونيّاً ورسميّاً إلّا في القرنين الثاني والثالث للهجرة[3]. ويتكوّن هذا النصّ من قصص وأدعية وتراتيل... كانت تتناقل في البداية عبر المشافهة، وقد تمّ اختيار جزء من هذه المواد، وحازت على صفة القانونيّة، فأصبحت قرآناً. أمّا بقيّة المواد الأخرى، فقد أصبحت تُمثّل ما يُعرف اليوم بالحديث[4]. يرى وانسبرو أنّ القرآن والحديث قد نبعا من المعين نفسه، وقد نتجا داخل ما سمّاه بـ «الوسط الطائفيّ» (Sectarian Group Community)[5]. يتكوّن هذا الوسط الطائفيّ من مسيحيين ويهود وزرادشتيين وأتباع محمّد؛ وقد وُجِد هذا الوسط في بلاد الرافدين وليس في الحجاز. ويرى وانسبرو أنّ بعض التعاليم والأقوال النبويّة المحمّديّة كانت شائعة عبر

= وأمنيّات»، ضمن كتاب: القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، 2012م، ص63-64.

(1) Wansbrough, Quranic Studies,p. 29.

(2) Wansbrough, Quranic Studies,p. 50.

(3) Wansbrough, Quranic Studies,p. 44.

(4) Wansbrough, Quranic Studies,p. 52.

(5) Wansbrough, Quranic Studies,p. 51.

المشافهة في هذا الوسط، غير أنّ هذه الأقوال لا أهمّية لها مادام النصّ لم يتّخذ شكله النهائيّ ليصبح نصّاً قانونيّاً رسميّاً.

وهكذا، إنّ النصّ القرآني، حسب وانسبرو، لم يكن وحياً كما يعتقد المسلمون، ولم يكن من عمل محمّد كما ورد عند نولدكه، وإنّما هو ثمرة عمل جماعيّ نتج في بيئة دينيّة هي خليط من الأديان. القرآن، إذاً، نصٌّ نشأ في محيط وبيئة ثقافيّة وزمن معلوم؛ لا شيء يُخلق من عدم في عالم النّاس. إنّ هذه الفرضيّة تقلب، في الحقيقة، كلّ ما ساد حول بدايات الإسلام؛ فبدل أن يكون الكتاب المقدّس للمسلمين هو الذي ساهم في تأسيس حضارة العرب والمسلمين، أصبح الأمر نقيض ذلك، وصار النصّ نتاجاً متأخّراً ظهر نتيجة وعي العرب بمكانتهم؛ فنشأت الحاجة الماسّة إلى نصٍّ مقدّس حتّى يكون جامعاً لهم، وسنداً لحضارتهم.

تبنّى مايكل كوك وباتريشيا كرون رأي وانسبرو في كتابهما المشترك (**الهاجريون**) (Hagarism)، وقد صرّحا في فصل (النبيّ مثل موسى) بالقول: «إنّ الموضع الذّي كان على الهاجريّين الاتّكال على أنفسهم فيه تمثّل في تأليف كتاب مقدّس فعليّ لنبيّهم، أقلّ غرابةً من كتاب موسى، وأكثر واقعيّةً من كتاب إبراهيم»[1]. وقد خلصا إلى القول: إنه «يمكن البرهنة بشكل معقول أنّ هذا الكتاب ليس سوى تحرير متأخّر وغير كامل لمواد مأخوذة من مجموعة تقاليد وافرة»[2]. ويعضد الباحث الأركيولوجي يهودا نيفو (Yehuda Nevo) موقف وانسبرو في رؤيته لبدايات الإسلام، وتشكّل النصّ القرآني[3].

---

(1) الهاجريون، ترجمة نبيل فيّاض، ط1، 1999م، ص34. اعتمدنا هذه الترجمة لأنّها بدت سليمة في هذا الموضع.

(2) المرجع نفسه، ص34.

(3) أُنظر عرضاً إضافياً لآراء نيفو في: رينولدز، جبرئيل سعيد، «الدّراسات القرآنيّة ومسائلها الخلافيّة»، ضمن كتاب: **القرآن في محيطه التاريخي**، ص36-37. ويمكن الرجوع أيضاً إلى مقال:

= Frédéric Imbert, l'Islam des pierres: l'expression de la foi dans les graffiti arabes

فبعد أن درس نيفو الكثير من النقوش الحجريّة والكتابات الأثريّة الموجودة في منطقة النقب، تبيّن أنّ هذه النقوش العربيّة تعود إلى فترة قريبة من القرن السابع؛ أي هي قريبة من بدايات الإسلام. وإثر التمحيص في هذه النقوش الحجريّة المنفلتة عن الرّقابة، لاحظ نيفو فتوراً في الاستشهاد بالمقاطع القرآنيّة، وغياباً شبه كلّي لذكر اسم محمّد، وهو ما دفعه إلى القول برأي وانسبرو؛ فرأى أنّ القرآن لم يتبلور إلّا في فترة متأخّرة زمن الأمويين، وقد ظهر في الهلال الخصيب لا في منطقة الحجاز. ثمّ ذهب نيفو إلى حدّ نفي الوجود التاريخيّ للرسول محمّد؛ فشخصيّة محمّد لم تظهر إلّا بعد تأسيس الدولة الإسلاميّة، خاصّةً مع عبد الملك بن مروان، وذلك من أجل ربط الإسلام بجدٍّ مؤسّس.

لقد انتصر العديد من الباحثين لنظريّة وانسبرو، وسعوا إلى دعمها، إمّا بالرجوع إلى نصوص تاريخيّة غير إسلاميّة، وإمّا بالبحث الأركيولوجي في النقوش الحجريّة. غير أنّ هذه الأطروحة تطرح أكثر من سؤال: إذا كان النصّ القرآنيّ قد أصبح نصّاً قانونيّاً ورسميّاً في القرن 2هـ/ 3هـ، فمن الذّي أضفى عليه هذه القانونيّة؟ أي من هي الجهة التي فرضت تقنينه؟ ثمّ، من هو المسؤول، أو من هي الجهة، التي اختارت هذا المقطع أو ذاك، وعدّته قرآناً وعمدت بعد ذلك إلى تقنينه؟ وما مصلحة هذه الجهة من عمليّة التقنين؟ تبقى هذه الأسئلة دون إجابة. فوانسبرو لم يجب عن الجهة التي فرضت تقنين النصّ، كما لم يجب أيضاً عن كيفيّة فرض هذا النصّ القرآنيّ خارج فضاء إنتاجه؛ أي في إسبانيا أو أفريقيّا مثلاً.

لقد تفطّن فريد دونر (Fred Donner) في كتابه (**روايات مصادر الإسلام**)[1] إلى نقيصة أساسيّة في أطروحة وانسبرو؛ لقد أكّد وانسبرو، في

= des premiers siècles. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 129, Juillet 2011.

(1) Fred Donner, NARRATIVES OF ISLAMIC ORIGINS, the Darwin Press, INC. Princeton, 1998.

أكثر من مرّة، أنّ مصدر القرآن والحديث واحد، والأمر ليس كذلك في ما بيّن دونر. لقد أخضع دونر العديد من المواضيع في الفكر الإسلاميّ إلى الدرس، وقارن بين ما جاء في القرآن والحديث، فلاحظ اختلافاً واضحاً بين هذين النصين، من ذلك مثلاً: قضيّة السلطة الدينيّة والسياسيّة. فإذا كانت مدوّنة الحديث تعجّ بكلّ ما يرتبط بالأوامر والنواهي، وترسم علاقة بين الراعي والرعيّة تقوم على ضرورة الطاعة، حتّى وإن كان الإمام جائراً، فإنّ القرآن تكاد تغيب فيه هذه العلاقة، ويقتصر على آية واحدة (النساء: 4/ 59) قرنت الطاعة بأولي الأمر، وهم أمراء الحرب في عهد محمّد[1]. فضلاً عن ذلك، سكت القرآن عن طريقة الحكم واكتفى برسم أخلاقيّة عامّة، وهذا ما يؤكّد الاختلاف بين القرآن والحديث، وينفي أن يكون القرآن والحديث نبَعا من المعين ذاته. ويمكن، حسب دونر، تقديم فوارق أخرى، من قبيل احتفاء الحديث بأسماء الصحابة وذكر مناقبهم، وهذا كلّه لا وجود له في النصّ القرآنيّ[2]. وقد أكّد دونر اختلاف المصطلحات بين النصّين؛ فقد استعمل الحديث مصطلح «الجماعة» ليؤكّد ضرورة الالتزام بها وعدم الخروج عنها، غير أنّ هذا المصطلح يغيب في القرآن ليحضر مصطلح «الأمّة»[3]. والخلاصة أنّ الاختلافات في تصوّر السلطة الدينيّة والسياسيّة بين القرآن والحديث، والاختلاف في المصطلحات، هذا كلّه يؤكّد، بلا أدنى شكّ، أنّ القرآن والحديث قد تشكّلا في بيئتين مختلفتين. وهو ما يفنّد أطروحة وانسبرو.

لقد اتّخذ وانسبرو من تاريخ التوراة مثالاً لدراسة النصّ القرآني، فإذا كانت التوراة قد كتبت على مراحل مختلفة، وأنتجها كتّاب متعدّدون، فلا بدّ أن يخضع القرآن إلى المسار نفسه؛ فكان تاريخ القرآن محكوماً بأنموذج سابق هو أنموذج النصّ التوراتي، ولعلّ هذا ما دفع وانسبرو إلى تصورّ بيئة

(1) Fred Donner, NARRATIVES OF ISLAMIC ORIGINS, p. 44.

(2) Fred Donner, NARRATIVES OF ISLAMIC ORIGINS, p. 46.

(3) Fred Donner, NARRATIVES OF ISLAMIC ORIGINS, pp. 55-56.

دينيّة خليط هي التّي أنتجت القرآن. لم يستطع وانسبرو النظر إلى القرآن إلّا في ضوء التوراة، فألغى كلّ خصوصيّة لهذا النصّ. والحال، أنّ لكلّ كتاب تاريخه الخاصّ به؛ فتاريخ القرآن لا يمكن البتّة أن يكون شبيه تاريخ التوراة أو الإنجيل.

وعلاوةً على ذلك، إنّ بعض الاكتشافات اليوم تفنّد أطروحة وانسبرو؛ فقد عُثر مؤخّراً على مخطوطات قرآنيّة في الجامع الكبير في صنعاء سنة (1972م)، وقد أرجع تحليل الكربون المشعّ تاريخ هذه المخطوطات إلى زمن مبكّر؛ أي ما بين سنتي (657 م و690م)[1]. وقد تمّ العثور حديثاً على مخطوطة قرآنيّة تضمّ صفحتين من القرآن في جامعة برمنغهام، وقد تمّ فحص هذه المخطوطة بوساطة الكربون المشعّ، وتبيّن أنّها تعود إلى فترة قريبة جدّاً من تاريخ وفاة الرسول. إنّ هذه الملاحظات النقديّة المتعلّقة بنظريّة وانسبرو، سواء ارتبط الأمر بالنقد الداخليّ أم الخارجيّ، تُقلّل من النتائج التّي توصّل إليها، وتجعل فرضيّته محلّ نظر.

2- فرضيّة كلود جيليو: القرآن ثمرة ترجمة وتأويل «كتب دينيّة أعجميّة قديمة»:

يقرّ جيليو أنّ الفرضيّة القائلة إنّ القرآن ثمرة عمل جماعيّ هي فرضيّة قديمة تعود إلى أعمال المستشرق أليوس سبرنجر (Aloys Sprenger) (1813-1893م)، وقد صرّح بها حديثاً وانسبرو. ويُضيف، أنّه كلّما تعمّق في قراءة النصوص الإسلاميّة ازداد قناعةً بفرضيّة أن يكون القرآن ثمرة عمل جماعيّ. وقد أكّد جيليو أنّ هذه النتيجة ليست إلّا فرضية؛ فالباحث ليس له إلا الفرضيات. أمّا الممثلون الرسميون للإسلام، فيجب أن يخلصوا إلى قناعات إيمانيّة ليشكّلوا أطروحة لاهوتيّة حول القرآن[2] ومن أجل كتابة تاريخ

(1) M.A. Amir-Moezzi, Le Coran silencieux et le Coran parlant, CNRS éditions, Paris, 2011, p. 69.

(2) Claude Gilliot, Une reconstruction critique du Coran, p. 33.

للقرآن، يقترح جيليو منهجاً يقوم على «بناء تاريخ للقرآن نزولاً» (Reconstruction en aval)، و«بناء تاريخ للقرآن صعوداً» (Reconstruction en amont). ترتكز القراءة نزولاً على المصحف العثمانيّ وكلّ المصاحف المختلفة عنه. أمّا القراءة صعوداً، فهي تبحث في «تاريخ القرآن قبل القرآن». ولعلّ ما يهمّنا في بحثنا هذا هو كيفيّة قراءة جيليو لتاريخ القرآن قبل القرآن. كيف بنى جيليو قراءته لتاريخ القرآن؟ وما هي الأسس المعرفيّة التّي ارتكز عليها في صياغة تصوّر للقرآن قبل القرآن؟

ينطلق جيليو من اعتقاد يعدّه حقيقةً ثابتةً، يتمثّل في أنّ القرآن يحمل في طيّاته ما يدلّ على أصول يهوديّة ومسيحيّة[1]، وهو ما يفيد أنّ محمّداً قد ترجم وأوّل نصوصاً من الإرث اليهودي المسيحيّ كانت حاضرةً في الجزيرة العربيّة بشكل شفويّ أو مكتوب. ولا يقتصر الأمر على هذا، فقد أشار جيليو إلى أنّ لمحمّد رواةً ومساعدين «collaborateurs» قد أعانوه في إنتاج النصّ القرآنيّ، وقد سعى إلى إقامة الدليل على ذلك من خلال النصّ القرآني والنصوص الإسلاميّة القديمة. فمن هم مساعدو محمّد وأعوانه؟ وفيم تمثّل عمل محمّد وأعوانه؟

2-1- رواة محمّد وأعوانه:

ينطلق جيليو من القرآن وآياته؛ فقد ورد في (سورة الفرقان) صدى لمحاجّة صادرة عن أعداء محمّد ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾ [الفُرقان: 4]. ويُشير كذلك إلى [النّحل: 103]: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾. تنقل لنا هذه الآيات أصداء محاجّة وتهم قديمة، وهي تهم تنفي أصالة القرآن، وتنكر الأصل الإلهيّ للنص، وتثبت أنّ محمّداً قد استعان ببشر لصياغة عمله. يرى جيليو أنّ القرآن في ردّه

(1) Claude Gilliot, Une reconstruction critique du Coran, p. 56.

إلى هذه المحاجة لم ينفِ التهمة، ولم يسعَ إلى تقديم الحجّة على تهافتها، بقدر ما ركّز على عربيّة القرآن. إنّ عدم نفي القرآن تهمة المساعدة دليل، حسب جيليو، على وجود أشخاص أخبروا محمّداً وساعدوه في كتابة النصّ القرآنيّ. ولا يعدم جيليو شواهد من التراث أوّلها تأويلاً مخصوصاً لتصبّ في صالح فرضيّته؛ من ذلك ما أشار إليه مقاتل بن سليمان في تفسيره «أنّ غلاماً لعامر بن الحضرميّ القرشيّ يهوديّاً أعجميّاً كان يتكلّم بالروميّة يُسمّى يَسار، ويُكنّى أبا فكيهة، كان كفّار مكّة إذا رأوا النبيّ ﷺ يحدّثه قالوا: إنّما يعلّمه أبو فكيهة»[1]. وقد استند أيضاً إلى ما وصلنا من اتّهام النضر بن الحارث: «ما هذا القرآن إلّا كذب اختلقه محمّد وأعانه عليه قوم آخرون؛ عدّاس مولى حويطب بن العزّى، ويسار غلام العامر بن الحضرميّ، وجبر مولى عامر بن الحضرميّ كان يهوديّاً فأسلم (...) هذا القرآن حديث الأوّلين، أحاديث رستم واسفنديار»[2]. عوّل جيليو على هذه الأخبار ليؤكّد أنّ للرسول أعواناً ومساعدين علّموه مقاطع من كتب قديمة عُدّت فيما بعد قرآناً. وقد أشار أيضاً إلى أنّ خديجة وورقة بن نوفل كانا من أعوان الرسول؛ فقد كانا يعرفان الكتب القديمة وتاريخ الأنبياء واسم جبريل؛ فعبارة «قدّوس قدّوس» التي نطق بها ورقة وبحيرى في أحد لقاءاته بخديجة «قد تكون إشارة إلى بقايا ليتورجيا مسيحيّة باللغة العربيّة بين المسيحيين العرب»[3].

والخلاصة، إذا كان القرآن نفسه لم ينفِ تهمة أن يكون لمحمّد مساعدون، وكانت الأخبار تُوحي بهذا الأمر، فإنّ جيليو ينتهي إلى فرضيّة أن يكون لمحمّد وأعوانه اطّلاع على نصوص دينيّة قديمة ترجموها وأوّلوها لصياغة النصّ القرآنيّ.

---

(1) أُنظر: جيليو، كلود، «إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن»، في: القرآن في محيطه التاريخي، ص145.

(2) جيليو، إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن، (م.س)، ص146.

(3) جيليو، إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن، (م.س)، ص148.

2-2- محمّد ترجمان لكتب دينيّة أعجميّة قديمة:

لم يكن محمّد، إذاً، وحيداً، وإنّما تلقّى مساعدة خديجة وورقة بن نوفل وزيد بن ثابت... فقد كان محاطاً ببيئة ساعدته على إنتاج نصّه الخاصّ. يندرج عمل محمّد، حسب جيليو، في إطار تقليد أدبيّ قديم كان سائداً في ذلك العصر، يتمثّل في عمليّة ترجمة نصوص دينيّة قديمة؛ وفعل الترجمة، هنا، يعني النقل من لغة إلى أخرى، كما يعني التفسير والتأويل. فمحمّد، إذاً، لم يكن قادراً على تجاوز عصره، فكان عمله مقتصراً على ترجمة نصوص دينيّة سريانيّة أو آراميّة كانت رائجة عبر المشافهة. كيف انتهى جيليو إلى هذه النتيجة؟ وما هو«الكتاب» أو«المصدر» الشفويّ أو المكتوب الذّي ترجم عنه؟

يعود جيليو إلى الآية (103 من سورة النحل)، والآية (44 من سورة فصلت)، ليثبت عدم إنكار القرآن أن يكون محمّد قد تلقّى مساعدة. فضلاً عن ذلك، إنّ هذه الآيات تلحُّ على التقابل بين العربيّ والأعجمي؛ فكلمة «مبين»، بحسب جيليو، تعني أن يُجعل واضحاً كتاباً دينيّاً أعجميّاً قديماً بلغة عربية[1]. أمّا كلمة فصلت، فيرى فيها معنى الترجمة والترجمان[2]؛ ويقصد بالترجمة معنى النقل ومعنى التفسير والتأويل. ومن خلال هذه القراءة التأويليّة ينتهي جيليو إلى أنّ القرآن ليس إلا نصّاً عربيّاً ترجم وأوّل «كتباً دينيّةً أعجميّةً» كانت سائدةً في ذلك العصر. ولكن، ما الكتاب أو الكتب التّي عنها ترجم محمّد؟

من أجل أن يبيّن المصدر الأصليّ، الذّي منه ترجم الرسول ومساعدوه، استند جيليو إلى أرضيّة معرفيّة وجملة من البحوث تسعى إلى إثبات الأصل

---

(1) Claude Gilliot, Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le «lectionnaire arabe» de la Mecque, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 129, juillet 2011. Parag, 30.

نُشير إلى أنّ المقال موجود على شبكة الإنترنت، ونحن نحيل على رقم الفقرة لا رقم الصفحة.

(2) Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive, parag, 33.

السريانيّ-الآراميّ للقرآن. وقد بدأ هذا الإرث البحثيّ هيرشفيلت (Hirchfeld) (ت 1934م)، الذّي أكّد أنّ الكثير من الألفاظ التوراتيّة انتقلت إلى القرآن عبر قناة المشافهة[1]. وتواصل هذا العمل مع ألفونس مينغانا (Alphonse Mingana) (ت 1937م) في دراسة له شهيرة بعنوان (**التأثير السريانيّ على أسلوب القرآن**)؛ فقد أحصى فيه عدداً من الكلمات السريانية الموجودة في القرآن. غير أنّ عمل جيليو ارتكز على عملين أساسيين: أمّا العمل الأوّل، فهو للباحث الألمانيّ لولينغ (Lüling)، الذّي سعى إلى البحث عن «القرآن الأصليّ»، وانتهى إلى أنّ القرآن الحاليّ يتضمّن طبقة تحتيّة خفيّة هي في الأصل ترانيم وأناشيد مسيحيّة كانت موجودة في وسط يهومسيحيّ زمن محمّد، وهذه الطبقة المكوّنة للقرآن تمثّل ثلث النصّ[2]. أمّا العمل الثاني الذّي يستند إليه جيليو، فهو أطروحة كريستوف لوكسنبرغ (Christoph Luxenberg) (القراءة السريانيّة الآراميّة للقرآن) (الطبعة الأولى بالألمانيّة سنة 2000م). فقد سعى هذا الباحث إلى القيام بقراءة فيلولوجيّة، وخلص إلى أنّ لغة القرآن لها علائق قويّة باللّغة السريانيّة الآراميّة؛ بل إنّ الكثير من ألفاظ القرآن يتعذّر فهمها إذا لم نستحضر الآراميّة أو السريانية؛ وانتهى إلى نتيجة مفادها أنّ لغة القرآن «مزيج لسانيّ من الآراميّة والسريانيّة»[3].

مثّلت هذه البحوث الأرضيّة المعرفيّة التّي انطلق منها جيليو. فضلاً عن ذلك، استند إلى النتائج التّي توصّل إليها جون فان ريث (Jan Van Reeth) المهتمّ بصلة السريانيّة والآراميّة بالقرآن، وقد لاحظ أنّ النصّ القرآنيّ يستخدم كلمة «إنجيل» دائماً في صيغة المفرد لا الجمع، وهذا الأمر قد يعكس رغبةً لها جذور في المسيحيّة الأولى تسعى إلى إعادة تأسيس وحدة رسالة المسيح. ويبدو أنّ النصّ الجامع لهذه الرسالة المسيحيّة كان يتمثّل في

(1) Une reconstruction critique du Coran, p. 87.

(2) Une reconstruction critique du Coran, p. 88.

(3) Une reconstruction critique du Coran, p. 92.

نصّ جامع للأناجيل، أو إنجيل الأناجيل، هو «الدياطسرون» (Diatessaron) لـ تاتيان (Tatien).[1] وقد كان هذا النصّ معروفاً في البيئة الحجازيّة، حسب بومان (Bowman)، الذّي أكّد وجود فرقة اليعاقبة المونوفيزيين (Monophysites) وهي فرقة كانت تتعبّد بـ «الدياطسرون» الإنجيل الجامع أو تناغم الأناجيل[2]. ويرى فان ريث وجود تطابق بين القرآن وهذا الإنجيل السريانيّ في كثير من المواضيع، مثل طفولة مريم وقصّة يوحنّا وعيسى، وقد انتهى إلى أنّ القرآن «يقتبس تراث الدياطسرون»[3]، ومن ثمّة إنّ «أمّ الكتاب» لا يمكن أن تكون إلا هذا الإنجيل السريانيّ الذي كان متداولاً في عهد محمّد. وسواء أكان النصّ الأصليّ، أم أمّ الكتاب، هو الإنجيل السريانيّ، أو التوراة السريانيّة، فإنّ جيليو يرى أنّ عمل محمّد ومن ساعده لم يكن إلا مواصلةً لتقليد قديم يتمثّل في ترجمة الكتب الدينيّة القديمة مثل الدياطسرون، أو الأناجيل المنحولة، ليشكّلوا نصّاً هو «المفصّل» العربيّ[4]. وهكذا، يمكن القول: إنّه «لا يُخلق نبيّ في يوم واحد، ولا كتاب مقدّس في أقلّ من ذلك»[5].

وفي ضوء ما عرضنا، يمكن أن نقدّم بعض الملاحظات النقديّة التي تتعلّق بفرضيّة جيليو:

1- عرض جيليو جملةً من الأخبار المبثوثة في المدوّنة الإسلاميّة القديمة تنقل صدى تهم قديمة، وجدل حصل بين محمّد وأعدائه من أهل قريش. واستناداً إلى هذه الأخبار قدّم فرضيّة تتمثّل في وجود بيئة ساعدت محمّداً في إنتاج القرآن، غير أنّه يجب الإشارة إلى أنّ هذه الأخبار، بغضّ النظر عن

(1) Une reconstruction critique du Coran, p. 100.

(2) Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive, parag, 8-9.

(3) Une reconstruction critique du Coran, p. 101.

(4) Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive, parag, 55

(5) جيليو، إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن، ص161.

صحّتها، تعكس صدى صراع حادّ بين طرفين؛ فهي، من هذه الجهة، مثقلة بذلك الصراع الإيديولوجيّ-الدينيّ الذّي ساد زمن ظهور الإسلام، ومن ثمّ، هذه الأخبار، وإن عكست مواقف الاعتراض والطعن، فإنّه لا يمكن الثقة فيها لتبيّن الحقيقة التاريخيّة، فهي تعكس موقف المعارض والعدوّ الذّي يسعى بكلّ الوسائل إلى القدح في خصمه؛ فاتّهام النضر بن الحارث هو من قبيل القدح والثلب، ومحاولة الحطّ من قيمة ما جاء به محمّد، والقول بهذه التهم، ليس دليلاً البتّة على صحّتها. لم يكن رهان الرسالة الجديدة دينيّاً فحسب، وإنّما كان رهاناً متعدّد الأبعاد، يشتمل على ما هو اجتماعيّ وما هو اقتصاديّ وما هو سياسيّ، وقد كانت الأرستقراطيّة القرشيّة واعية بهذا الأمر، كما كانت واعية بأنّ ضرب الدين الجديد لا يمكن أن يتمّ إلا بالقدح في أصالته.

2- يحتجّ جيليو على وجود مساعدين لمحمّد من خلال النصّ القرآنيّ ذاته؛ فالآيات التّي درسها أكّدت عربيّة القرآن، ولم تنكر تهمة المساعدة. لئن سكت القرآن في هذا الموضع عن ردّ التهمة، فإنّه في مواضع لا تُحصى حسم الأمر؛ فهذا القرآن تنزيل من ﴿ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الأحقاف: 2]، ﴿مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعَام: 114]، وهو ﴿مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾ [الكهف: 27]، وكتاب ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البَقَرَة: 2]. ويكفي الرجوع مثلاً إلى الجذر «ك، ت، ب» و«ن، ز، ل» لنتبيّن تأكيد القرآن مصدره الإلهيّ. فضلاً عن ذلك، إنّ سكوت الآية عن تهمة المساعدة ليس دليلاً البتّة على صحتها؛ فالقرآن، في الآية (103 من سورة النحل) كان يردُّ على تهمة أصالة القرآن، وقد اختار التركيز في هذا الموضع على الصفة العربيّة للنصّ، ولم يلتفت إلى تهمة المساعدة؛ لأنّه في مواضع أخرى سيتحدّى القوم بأن يأتوا بمثل آيات القرآن.

3- نفى جيليو عن النصّ القرآنيّ الأصالة والتفرّد؛ فالقرآن ليس إلا ترجمةً لنصوص دينيّة قديمة مكتوبة بالآراميّة أو السريانيّة، وهي نصوص معروفة زمن محمّد؛ كما أنّ القرآن ليس إلّا نصّ تلاوة ترانيم وأدعيّة قديمة، وهو إضافةً إلى ذلك نصٌّ مُعلن عن نهاية العالم، حسب ما ذهب إليه كازانوفا.

لا شكّ في أنّ النصّ القرآني يحتوي على مفردات غير عربيّة، وهذه حقيقة أقرّها المسلمون القدامى، وكتب فيها الجواليقي كتاباً كاملاً، كما أنّه لا يمكن إنكار حضور مواضيع دينيّة مشتركة حاضرة في التوراة والإنجيل والقرآن. غير أنّ هذا لا يعني أنّ القرآن لا فرادة في خطابه؛ فاستلهام التوراة من الأدبيات الدينيّة السابقة لها لا يعني عدم أصالتها، وليس هذا التقارب في الموضوعات بدليل على أنّ محمّداً قد ترجم وأوّل نصوصاً سابقةً. وإذا كان محمّد قد ترجم عن أثر أو آثار معروفة في بيئته، فما الذّي منع غيره من أن ينهل من المصادر نفسها، ويأتي بنصٍّ منافس للقرآن؟ ثمّ، إذا كانت هذه المصادر معروفة لدى اليهود والمسيحيّين، فلمَ لمْ يشهّروا بمحمّد، ويكشفوا سرقته وزيف خطابه؟ وإذا كان نصّ محمّد ترجمةً لنصٍّ يهوديّ أو مسيحيّ، فلم لم يتّبعه أنصار هاتين الديانتين؟ وكيف لنا أن نُفسّر الاختلاف الحادّ بين القرآن وعقيدة المسيحيين في قضيّتي صلب المسيح والتثليث؟ فضلاً عن ذلك، إذا كان لمحمّد مساعدون ورواة، كما ذهب إلى ذلك جيليو، فما سبب هذه المساعدة؟ ولمَ تمّ اختياره دون غيره ليكون الناطق بهذه الرسالة الجديدة؟ ويبقى السؤال قائماً أيضاً فيما يرتبط بالنصوص التي ترجم عنها: أين ذهبت تلك النصوص؟ لمَ لمْ يصلنا منها بعض المقاطع؟ وإذا كانت بعض الفرق المسيحيّة في الحجاز تمتلك الدياطسرون، فلمَ لم تصلنا شذرات من هذا النص؟ ألا يمكن أن يكون الدياطسرون المزعوم مجرّد حلم المسيحيين بوجود نصٍّ قانونيٍّ جامع موحّد لروايات الأناجيل الأربعة؟

4- إنّ الناظر في النصّ القرآنيّ لا يمكن أن يقتنع بأنّه مجرّد كتاب تلاوة ترانيم أو أدعية، كما لا يمكن أن يقتنع بأنّه مجرّد نصّ معلن عن النهاية. لا شكّ في أنّ في القرآن دعاءً وذكراً للقيامة والآخرة، غير أنّ القرآن أكثر تنوّعاً من ذلك؛ ففي القرآن قصص وأحكام وأمثال... وفي القرآن صدى لدنيا النّاس، وتقريع واضح للنبيّ... هذا كلّه يجعل النصّ أثرى من مجرّد نصّ تلاوة أدعية تبشّر بالنهاية. فالقرآن كتاب متعدّد الأصوات والموضوعات والأساليب، هو

سيمفونيّة كونيّة انصهر فيها زمن البدء بزمن النهاية، وهو لوحة من الفسيفساء جمعت موضوعات مختلفة في تناسق تامّ؛ فهو كتاب مفرد في صيغة الجمع.

5- لقد استخدم جيليو في بحثه مفهوم «التناص» (Intertextualité)، وهو مفهوم ظهر عند علماء السرديّات، غير أنّه حاد عن الدلالة الأصليّة لهذا المفهوم ليتّخذه مطعناً في النصّ القرآني، وينفث في رماد تُهم الماضي؛ فقد عدّ التناصّ سرقةً أو ترجمةً عن نصّ أسبق، وشتّان بين هذا الفهم ومفهوم التناصّ. ليس التناصّ، عند علماء السرديات نقصاً، ولا طعناً في أصالة النصوص وتفرّدها. إنّما هو، إن شئنا القول، قدر النصوص الإبداعيّة الكبرى. إنّ القرآن يستحضر الإرث التوحيديّ السابق، وتجارب الأنبياء، ولكنّه لا يترجمها؛ بل يصوغها صياغةً بِكراً في إطار تصوّر جديد لله وللكون وللوجود.

III- ملاحظات من أجل كتابة تاريخ موضوعيّ للقرآن:

لابدّ أن نسوق، في بداية هذا القسم، توضيحاً مهمّاً؛ ليس في نيّتنا هنا تقديم تصوّر متكامل يرسم مشروعاً لكتابة تاريخ موضوعيّ للقرآن، فهذا أمر لا ندّعيه؛ لقصورنا من جهة، ولإيماننا بحريّة البحث العلميّ من جهة أخرى. فكلّ باحث له حريّة اختيار منهجه وطريقته في مقاربة موضوع بحثه. غايتنا في هذا القسم المساهمة ببعض الملاحظات النقديّة في موضوع تاريخ القرآن؛ ذلك أنّنا لمسنا تحرّج الباحثين المُحدَثين من المسلمين في مقاربة هذه القضيّة من جهة، وتكرارهم لتصوّر قديم ما عاد مقنعاً من جهة أخرى. كما لاحظنا، في المقابل، اهتماماً واضحاً عند المستشرقين بالدراسات القرآنيّة، غير أنّ فرضيّات عملهم مازالت مشدودة، إمّا إلى غايات إيديولوجية، وإمّا إلى نظرة استعلائيّة إلى الآخر المختلف.

لم يجانب والش الصواب لمّا صرّح بأنّ «تاريخ النصّ القرآنيّ مازال ينتظر الكتابة»[1]. فعلى الرغم من الجهود المبذولة والبحوث المتراكمة، فإنّ

(1) Welch, Article «al-ḲUR'ĀN», in, EI2, Tome X, p. 410.

العديد من الإشكالات التّي تطرحها الدراسات القرآنيّة بقيت دون أجوبة مقنعة. ويبدو أنّ مردّ القصور في كتابة تاريخ موضوعيّ للقرآن يعود إلى أسباب عديدة، منها ما يرتبط بالتصوّر الإسلاميّ التقليديّ، ومنها ما يعود إلى تصوّر المستشرقين.

لا بُدّ من الإشارة، أوّلاً، إلى أنّ التصوّر الإسلاميّ التقليديّ أصبح يُثير العديد من التساؤلات، ولم يعد يرضي المؤرّخ ودارس الأديان[1]. فهذا التصوّر مازال يرى أنّ المصحف هو القرآن نفسه، في حين أنّ القرآن هو ذاك الخطاب الشفويّ الذّي تلفّظ به الرسول في زمن محدّد. أمّا المصحف، فهو خطاب مكتوب جُمع في ظروف مخصوصة؛ ولا بدّ من الإقرار بأنّ عملية الانتقال من الشفويّ إلى المكتوب قد أثارت العديد من المشاكل صرّح بها القدامى أنفسهم. فعمليّة التدوين معقّدة ولا سيّما أنّ ما سيتمّ تدوينه ظلّ لفترة طويلة في الذاكرة، والذاكرة خؤون، قد يتسرّب إليها السهو والنسيان، والزيادة والنقصان. ولعلّ أبرز ما ضاع زمن التدوين ما رافق لحظة التلفُّظ الشفويّ من إشارات اليد والنبرة والانفعالات؛ فهذه العلامات الصوتية والجسديّة التّي يعتمدها المتحدث شفويّاً كلّها ذات أهميّة بالغة في صياغة دلالات النصّ. فضلاً عن ذلك، إنّ الرؤية الإسلاميّة التقليديّة للوحي، التي ترى أنّ الرسول مجرّد وعاء سلبيّ، لم تعد تقنع المؤرّخ؛ لذلك توجّهت العديد من الدراسات إلى إبراز البعد البشريّ في هذا الخطاب. ومن المؤكّد أنّ هذه القضايا الشائكة والمحرجة قد زادت في عزوف الباحث المسلم عن مقاربة نصّه المقدّس مقاربةً حديثةً تقطع في الكثير من الأحيان مع التصوّر التقليديّ. ولعلّ ما يزيد الأمر تعقيداً وضعيّة التأخّر الحضاري والمعرفيّ للعالم الإسلامي، وهيمنة الفكر الدغمائي، الذّي يحرص بالوسائل كلّها على المحافظة على تصوّر إيماني تقليدي لتاريخ القرآن. لذلك، لا مناص من

(1) Abdelmajid Charfi, La pensée Islamique : Rupture et Fidélité, Sud Editions, 2008, p. 173.

التحري بالجرأة لطرح القضايا الشائكة، والتوسّل بمعارف العصر لصياغة تاريخ علميّ للقرآن. فالأجيال الإسلاميّة الأولى لم تتحرّج من دراسة هذه القضايا، ولم يستنكف المسلمون القدامى من ذكر أخبار محرجة ترتبط بنصّهم المقدّس. إنّ مهمّة الباحث المسلم، اليوم، صعبة، غير أنّه لا مناص من تحمّل المسؤوليّة لصياغة تصوّر علميّ جديد لتاريخ القرآن بدل اجترار ما أنتجه القدامى من تصوّرات خضعت لثقافة عصرهم. ولعلّ الاستكانة لتصوّرات القدامى، والاكتفاء بمجرّد ترديدها، من شأنه أن يفتح المجال للآخر المختلف للقيام بهذه المهمّة.

لقد اهتمّ الفكر الاستشراقيّ بدراسة القرآن وعلومه اهتماماً بالغاً منذ القرن التاسع عشر. وتبدو الدراسات القرآنيّة، اليوم، كما عبّر عن ذلك دونر في «حالة فوضى»[1]؛ فهي دراسات متعدّدة التوجهات والنتائج، تُقدّم لوحات لا رابط بينها في بعض الأحيان، لكنّ ميزتها تكمن في تسليط الضوء على قضايا مختلفة واعتماد مقاربات متعدّدة. وهذا من شأنه، فيما بعد، أن يُشكّل لوحة متناغمة تسعى إلى كشف ألغاز النصّ القرآنيّ. غير أنّه يجب التنبيه إلى أنّ الكثير من الدراسات الاستشراقيّة مازالت تُسيطر عليها النزعة المركزيّة الأوربية والنظرة الإيديولوجيّة الاستعلائيّة؛ فهي لم تتخلّص بعد من فكرة تفوّق العقل الغربيّ، وترى أنّ هذا العقل قد استطاع تفكيك أساطيره؛ لذلك هو قادر على تفكيك أساطير الآخرين. فضلاً عن ذلك، إنّ بعض الدراسات القرآنيّة، ولا سيّما الأنجلوسكسونيّة، قد وقعت في خطأ منهجي يتمثّل في قراءة تاريخ القرآن في ضوء تاريخ الكتاب المقدّس أو التوراة؛ فقد نفت أصالة القرآن وتفرّده، ورأت فيه كتاباً أخذ تعاليمه من اليهوديّة أو المسيحيّة. إنّ هذه النظرة النافية لأصالة النصّ القرآني دفعت بالعديد من الباحثين المستشرقين إلى دراسة تاريخ القرآن في ضوء تاريخ التوراة؛ فإذا كانت

(1) دونر، «القرآن في أحدث البحوث الأكاديميّة»، ضمن كتاب: القرآن في محيطه التاريخي، (م.س)، ص59.

التوراة، مثلاً، قد كُتبت طوال أزمنة متعدّدة، وفي فترات مختلفة، وساهم في تأليفها كتّاب كثر، فإنّ النصّ القرآني يجب أن يتّبع هذا المسار في عمليّة تشكّله. والأمر في الحقيقة مختلف؛ فلكلّ نصٍّ خصائصه ومميّزاته، ولكلّ كتاب تاريخ مخصوص ساهم في تشكّله. إنّ أوّل خطوة يجب أن تخطوها الدراسات الاستشراقيّة هي الإقرار بأصالة النصّ القرآنيّ، والكفّ عن اعتباره نصّاً مردّداً لتعاليم اليهوديّة أو المسيحيّة؛ فخصوصيّة النصّ القرآني هي التي منعت الإسلام من الذوبان في الديانات السابقة له. لذلك، إنّ الإقرار بأصالة القرآن هو إقرار بخصوصيّة تاريخه. إنّ القراءة العلميّة لتاريخ القرآن لن تكون مثمرة في ضوء تحليل تنافسيّ عدائي يُعيد معارك الماضي، أو ينطلق من نظرة استعلائيّة تستنقص الآخر المختلف؛ فالقراءة المثمرة يجب أن تنطلق من تحليل عميق ووعيّ قويّ بخصوصيّة النصّ القرآني، وتُميّزه عن الكتب المقدّسة الأخرى.

الخاتمة:

لقد سعينا في هذه الدراسة إلى تتبّع الدراسات القرآنيّة الاستشراقيّة في تصوّرها لتشكّل النصّ القرآني، وقد لاحظنا حضور تيّارين أساسيين في دراسة هذه الإشكاليّة. أمّا التيّار الأوّل، فقد تزعمه نولدكه، ثمّ من بعده بلاشير وبورتن. وقد حرص أصحاب هذا التوجّه على دراسة تاريخ القرآن انطلاقاً من المدوّنة الإسلاميّة التقليديّة؛ فدرسوا الأخبار ونقدوها، وانصبّ اهتمامهم على تبيّن عمليّة الانتقال من الشفويّ إلى المكتوب؛ أي من القرآن إلى المصحف. وقد بان في أعمالهم أنّ جمع المصحف وتقنينه كان مرتبطاً بالقرار السياسيّ، وأنّ المصحف العثمانيّ لم يستقرّ مصحفاً رسميّاً إلا عبر مسار طويل. أمّا التيّار الثاني، فقد برز بشكل خاص في العقد السابع من القرن العشرين مع أعمال وانسبرو، وقد شكّك أصحاب هذا التيّار في الروايات الإسلاميّة، واعتمدوا نصوصاً تاريخيّة غير إسلاميّة، واستعانوا بالبحوث الأركيولوجيّة. غير أنّ بحوث هذا التيّار سيطر عليها البعد

الإيديولوجيّ؛ فنفت عن القرآن أصالته، ممّا أوقعها في خطأ قراءة تاريخ النصّ المقدّس الإسلاميّ في ضوء تاريخ النصّ المقدّس التوراتي أو الإنجيلي. ومن ثمّ، كان من الضروري نقد هذه التصوّرات، وتقديم بعض الملاحظات المنهجيّة، من أجل كتابة تاريخ علميّ وموضوعيّ للقرآن. وقد رأينا ضرورة أن يتحلّى الباحث المسلم بالجرأة، ويتسلّح بمعارف العصر، وأن يتخلّى الباحث المستشرق عن النظرة الإيديولوجية الاستعلائيّة، وأن ينظر إلى القرآن باعتباره نصّاً أصيلاً مختلفاً في تشكّله عن النصوص الدينيّة الأخرى؛ ولعلّ هذه الرؤية الجديدة من شأنها أن تؤدّي إلى تكاتف الجهود من أجل كتابة تاريخ نصّ إلهيّ مفرط في الألوهيّة، بشريّ مفرط في البشريّة.



لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم.

المصادر العربيّة:

- البخاري، أبو عبد الله محمد، صحيح البخاري، دار الجيل، بيروت، ط1، 2009م.
- السجستاني، أبو بكر عبد الله بن أبي داود، كتاب المصاحف، دار البشائر الإسلاميّة، ط2، 2002م.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 1999م.
- الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، المكتبة التوفيقيّة، (د.ت).

المراجع العربيّة:

- باتريشيا (كرون) وكوك (مايكل)، الهاجريون، ترجمة نبيل فيّاض، ط1، 1999م.
- القرآن في محيطه التاريخي، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز، منشورات الجمل، ط1، 2012م.
- المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، تونس، ط1، 2005م.

- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، مؤسسة كونراد- أديناور، بيروت، ط1، 2004م.

المراجع الأعجميّة:

- Amir-Moezzi.M.A., Le Coran silencieux et le Coran parlant, CNRS éditions, Paris.
- Blachère, Régis:
  - Le Coran, Traduction, Maisonneuve et Larose, éd, 1966.
  - Introduction Au Coran, Maisonneuve et Larose, éd, 1977.
- Burton, John, The collection of the QUR'ĀN, Cambridge University Press, 1977.
- Charfi, Abdelmajid, La pensée Islamique : Rupture et Fidélité, Sud Editions, 2008.
- Crone Patricia, Cook Michael, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge University Press, 1977.
- Donner, Fred, NARRATIVES OF ISLAMIC ORIGINS, the Darwin Press, INC. Princeton, 1998.
- Gilliot, Claude,- Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d' Aladin, in Manfred Kropp, éd, Beyrouth, Orient- Institut der DMG/Würzburg, Ergon Verlag (Beiruter Texte undStudien, 100), 2007, pp. 33-137.
- Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le «lectionnaire arabe» de la Mecque, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 129, juillet 2011.
- Imbert, Frédéric, l'Islam des pierres : l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 129, Juillet 2011.
- Ouardi, Hela, les derniers jours de Muhammad, éd, Albin Michel, 2016.
- Wansbrough, John, Quranic Studies, published by Prometheus Books, 2004.
- Welch, Article «al-ḲUR'ĀN», in, EI2, Tome X.

النصّ القرآني
من منظور علم الاستشراق المعاصر
وليام منتغمري واط أنموذجاً

التيجاني بولعوالي[1]

ملخّص البحث:

يتناول هذا البحث مقاربة المستشرق الإسكتلندي وليام منتغمري واط للنص القرآني من خلال كتابه (**مدخل إلى القرآن**)، وذلك قصد التعمّق في طبيعة الرؤية التي يحملها هذا المستشرق المعاصر بخصوص القرآن الكريم من جهة، والوقوف على أهم الفروق والتماثلات التي تُميّز، أو توحّد، ما بين الدراسات الاستشراقية التقليدية والمعاصرة للقرآن من جهة أخرى. وسعياً إلى تحقيق هذا المقصد، كان لزاماً علينا أن نطرح جملةً من الأسئلة حول العناصر التي تؤلّف متن هذا البحث: ما هي طبيعة الخطاب الذي يحمله منتغمري حول الإسلام؟ كيف أثّرت المرجعيات الكتابية (اليهودية والنصرانية) في فهمه لقضايا النصّ القرآني، ولا سيّما المشتركة ما بين الديانات التوحيدية الإبراهيمية؟ كيف ينظر منتغمري إلى كونيّة الرسالة المحمّدية؟ وما هي

---

(1) أستاذ وباحث في كليّة الآداب، جامعة لوفن في بلجيكا، متخصّص في قضايا الإسلام والغرب، فلسفة التعدّديّة، حوار الأديان والثقافات، الترجمة.

التفسيرات التي يعتمدها الباحث قصد استيعاب مجموعة من المفاهيم القرآنية، كالوحي، وجبريل، والنبيّ، وجمع القرآن، وغيرها؟

لقد مزج منتغمري في مقاربته النصَّ القرآني بين النقد التاريخي والمنهج الشكّي، دون أن يأخذ في الاعتبار المسلّمات الإسلامية الثابتة، كألوهية القرآن، ونبوّة محمّد، وختاميّة رسالة الإسلام، ممّا أوقعه في جملة من المغالطات التي أساءت أحياناً إلى بعض تأويلاته للنصّ القرآني، ثم إنّه عادةً ما كان يعتري عمله الغموض المنهجيّ، ولا سيّما أنّه لا يميط اللثام عن بعض مواقفه إلا بعد اللفّ والدوران والتردّد! ولم يكن أمامنا إلا أن نسلك مسلك النقد ذاته الذي اعتمده منتغمري، حيث وقفنا على جملة من القضايا الجوهرية في هذه المقاربة؛ فقمنا، أوّلاً، بتحديد موضعها، ووصفها، واقتباس ما يعضد ذلك، ثم عملنا، بعدئذٍ، على ردّها ونقدها بأدلة دامغة، سواء من القرآن نفسه، أم من كلام بعض العلماء والفقهاء.

الكلمات المفاتيح: النصّ القرآني، منتغمري واط، الاستشراق المعاصر.

مقدّمة:

تندرج هذه القراءة في المشروع البحثي (علوم القرآن في الإبستميّة المعاصرة)، وقد اخترت أحد أساطين الاستشراق المعاصر، وهو المفكّر الإسكتلندي وليام منتغمري واط (William Montgomery Watt) (1909-2006م)، ولا سيّما في كتابه (**مدخل إلى القرآن**)، الذي عقد فيه مقاربةً نقديةً تاريخيةً للنص القرآني، انكبّ فيها على مختلف جوانب القرآن الكريم التاريخية والشكلية والمعرفية والسياقية. وتشكّل هذه الدراسة مرجعاً جوهرياً في الأوساط الأكاديمية الغربية المشتغلة على القرآن، حيث لا غنى عنه لكلّ من يبحث في الظاهرة القرآنية، من أساتذة وباحثين وطلبة. وجديرٌ بالذكر أنّ الخطوط العريضة لهذه المقاربة القرآنية استمدّها منتغمري من عمل سابق لأستاذه المستشرق ريتشارد بال (1876-1952م) يحمل العنوان نفسه،

فجاءت في صيغة مراجعة فكرية ونقدية لذلك العمل، حاول من خلالها طرح رؤيته الخاصّة حول النصّ القرآني.

وتعود أهمية قراءتنا هذه إلى أنها تتناول مسألة لاهوتية إشكالية، شغلت بال منتغمري زمناً طويلاً، تكاد تغيب من الدراسات والأبحاث العربية التي تعرّضت لفكر هذا المستشرق المعاصر؛ وتتحدّد هذه المسألة اللاهوتية في النصّ القرآني الذي ما انفكّ يثير مزيداً من الجدل بين الأوساط الاستشراقية والإسلامولوجية المعاصرة؛ ذلك أنّ أغلب الباحثين العرب، الذين اشتغلوا على منتغمري، ركّزوا على كتاباته التي تعرّض فيها إلى الرسول، أو على كتابه المشهور حول فضل الإسلام على الحضارة الغربيّة. أمّا مؤلّفه حول القرآن، الذي طبّق الآفاق الأكاديمية الغربيّة، فلا نكاد نجد له أثراً في الدراسات والأبحاث العربية التي اهتمّت بفكر منتغمري.

ويتحدّد أهم ما حفّز على الاشتغال على النص القرآني من منظور المستشرق منتغمري كونه اشتهر بالتعاطي العادل مع الإسلام؛ إذ يُلقّب في الغرب بالمسيحيّ الذي يتعاطف بشكل غير عاديّ مع الإسلام! لذلك كان الهدف الجوهري من هذا البحث صياغة قراءة طموحة تسعى إلى ضبط ملامح المقاربة الاستشراقية المعاصرة المنصفة لجملة من القضايا الإسلامية، ومنها القرآن الكريم. غير أنّنا بمجرّد أن شرعنا في قراءة كتاب منتغمري حول القرآن تفاجأنا، أيّما مفاجأة، بمواقفه تجاه العديد من جوانب القرآن؛ شكلاً ومضموناً، مبنًى ومعنًى، إلى درجة أنّنا صرنا أمام وجه آخر لهذا المفكّر المعروف بإنصافه اللامحدود للإسلام؛ وجهٍ مسكون بالريبة واللايقين، يُعمِل معول الشكّ في جسد النصّ القرآني، وهو يتمسّك، كسابقيه من المستشرقين التقليديين، بالمسلّمات الكتابيّة التي ترفض ألوهيّة القرآن، وتشكّك في نبوّة محمّد، وتستغرب ختاميّة رسالة الإسلام، وغير ذلك من المباحث!

وهكذا قاده منهجه النقدي التاريخي والتشكيكي إلى تقويض أغلب المسلّمات التي تأسّس عليها الوحي، بكونه أوّلَ مصدر للعقيدة والتشريع

الإسلاميَّيْن؛ فأيّ تشكيك في هذه المسلّمة يعني مساهمة في خلخلة البناء العقدي الإسلامي الذي يُشكّل الإطار المرجعي لباقي مكوّنات الدين الإسلامي الطقوسيّة والروحية والأخلاقية والتشريعية والتربوية والاجتماعية. فما يُؤاخَذ عليه منتغمري في هذا الشأن ليس اعتماده آليات النقد والتشكيك في النص القرآني، وإنّما غموض الرؤية النقدية عنده من جهة، فهو لا يصدر حكماً على مسألة قرآنية معيّنة إلا بعد اللفّ والدوران والتردّد، ثمّ المغالطات غير المتوقعة التي سقط فيها من جهة أخرى؛ إذ كان ينبغي له أن يمحّص بعض الآراء، سواء الإسلامية أم الغربية، قبل تبنّيها. بالإضافة إلى ذلك، يظلّ منتغمري في تناوله للقرآن وفيّاً لمرجعيّاته الكتابية التي تحضر بشكل مكثّف في الكثير من تحليلاته وتأويلاته، ممّا يوحي بأنّ مقاربته هذه لا تخرج عن إطار الدائرة الاستشراقية التقليدية، ولا سيّما انطلاقاً من منتصف القرن الثامن عشر.

وسيدرك قارئ هذا البحث الوجه الآخر للمستشرق منتغمري، الذي يختلف تماماً عمّا هو معهود عنه في المشهد الفكري والأكاديمي الإسلامي. وليس المقصد من هذا التناول أن نُنقِص من قيمة هذا المفكّر العملاق، الذي وقف حياته على البحث في شتّى مظاهر الدين الإسلامي التاريخية والحضارية، وقد أفلح بذلك في إماطة اللثام عن الكثير من الحقائق التي ظلّت محجوبة عن الأعيان والأذهان. ولئن كان اشتغاله على القرآن مُخلّاً، كما قد يعتقد كل مسلم يطّلع على هذه المقاربة، فإنّ ذلك يبدو عادياً لدى كلّ من يطلُّ على الظاهرة القرآنية من الخارج، وهو لا يؤمن بها كما قد يؤمن بها أيّ مسلم عادي. وقد تمّ التوقف في هذه القراءة عند جملة من القضايا المثيرة دون تناول مجمل الكتاب، كازدواجية خطاب منتغمري تجاه الإسلام، وسلطة المرجعية الكتابية في فهم القرآن، والتشكيك في كونيّة الخطاب القرآني، وقضايا الوحي وجمع القرآن.

المبحث الأوّل: على درب الاستشراق التقليدي:

يُعدُّ وليام منتغمري واط واحداً من أبرز ممثّلي الاستشراق المعاصر،

وهو ينحدر من قرية سيريس في إسكتلندا، التي صعد فيها نجمه، لينتشر إلى غيرها من البلدان الأوربية والغربية وكذا الإسلامية، ولم يقتصر نشاطه العلمي على حقل الاستشراق العربي والإسلامي فحسب؛ إنما كان مؤرّخاً، وعُيّن قسّيساً في الكنيسة الإنجليكانية، كما عمل أكاديمياً في الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إدنبره.

تذكر صحيفة (الغارديان) البريطانية أنّه عندما توفّي أبوه، الذي كان يشغل منصب وزير، كان منتغمري آنذاك في سنّ الحادية عشر، وقد أثّر هذا الحدث الجلل عميقاً في نظرته إلى الحياة. وتصف الصحيفة المفكّر منتغمري، الذي عاش حوالي قرن من الزمن (97 سنة)، بأنّه كان شخصيةً أسطوريةً بين علماء الدراسات الإسلامية؛ إذ كرّس حياته لتعزيز الحوار بين المسيحيين والمسلمين، وتعدُّ كتبه الثلاثة التي خصّصها للرسول محمد الأكثر شهرةً من بين مؤلّفاته العديدة؛ فهي تشكّل مراجع أساسيةً في مجال تخصّصها، كما يُقرُّ أكثر من خبير.

ولم يكتشف منتغمري الإسلام إلا في عام (1937م) حينما كان يدرس في إدنبره للحصول على درجة الدكتوراه، حيث التقى بطالب باكستاني كان عضواً في الطائفة الأحمدية، وبدأ يتعلّم شيئاً عن الإسلام الذي كان يجهله إلى حدٍّ كبير. ولم يقف اكتشافه للإسلام عند هذا الحدّ، وإنّما حفّزه ذلك على مراسلة المطران الأنجليكاني في القدس جورج فرانسيس غراهام براون، الذي سيُمثّل لاحقاً الأب الروحيّ له. وقد وافق المطران على أن ينضم إليه قسّيساً في القدس، وفي الوقت ذاته باحثاً في المقاربة الفكرية للإسلام، ولن يتسنى له الذهاب إلى القدس إلا في عام (1943م)، وبعد ثلاث سنوات عاد إلى إسكتلندا، ليصبح محاضراً في اللغة العربية في جامعة أدنبره طوال ما يُقارب (35) عاماً؛ أي إلى حدود تقاعده في (1979م)، ومنذ عام (1964م) حظي بالإشراف على كرسيّ الدراسات العربية والإسلامية[1].

(1) Holloway, Richard, 'William Montgomery Watt: A Christian Scholar in Search of =

وعلاوةً على اهتمامه الواسع بشخصيّة الرسول، اشتغل منتغمري أيضاً على موضوع القرآن الكريم، الذي خصّص له كتاب (**مدخل إلى القرآن**)[1]، الذي يُعدُّ اليوم من أشهر المؤلّفات الغربية الحديثة في مجال الدراسات القرآنية؛ إذ لا غنى عنه لكلّ من يشتغل على القرآن في الأوساط الأكاديمية والجامعية، من محاضرين وباحثين وطلبة. وقد سعى في هذا العمل جاهداً إلى صياغة مقاربة نقدية شاملة للقرآن الكريم، من خلال تناول أغلب جوانبه التاريخية والشكلية والمضمونية والنصية، وذلك عبر أحد عشر فصلاً تعرّض فيها إلى قضايا: السيّاق التاريخي، تجربة محمّد النبويّة، تاريخ النصّ، الشكل الخارجيّ للقرآن، خصائص الأسلوب القرآني، تكوين القرآن، كرنولوجية القرآن، أسماء الرسالة المُوحى بها، عقائد القرآن، العلوم الإسلامية والقرآن، القرآن والعلوم الغربيّة.

وفيما يتعلّق بالمنهج المُهيمن في هذا الكتاب، يتقاطع فيه النقد التاريخي والشكّ المنهجي مع التفكيك النصّي. فالإسلامولوجي منتغمري يرجع إلى السيّاق التاريخي الذي شهد ولادة القرآن، ليشرّحه، سواء عمودياً عبر تتبّع الأطوار التاريخية التي مرّ بها نشوء النص القرآني وتكوّنه، أم أفقياً عبر ربط القرآن بكتب الديانتَيْن التوحيديتيْن اليهودية والنصرانية، اللتيْن كانتا موجودتيْن وقتئذٍ في شبه الجزيرة العربية. كما أنه يمارس أيضاً منهج النقد التاريخي على **المستوى الخارجي** للنصّ القرآني من جهة؛ كيف أوحي أو أنزل القرآن؟ كيف انتقل من طور الوحي إلى طور التدوين؟ وهل القرآن الحالي هو نفسه الذي كان في عهد الرسول؟ وعلى **المستوى الداخلي** من جهة أخرى، حيث اشتغل على جملة من القضايا والموضوعات والأحداث التي تضّمنها القرآن. ولا

= Islamic understanding', http://www.theguardian.com, Tuesday 14 November 2006.

(1) اعتمدت في هذه القراءة الترجمة الهولندية للكتاب التي قام بها ن. ج. كابتين، ونشرت عام 2000م من طرف دار النشر De Ploeg بأوتريخت في هولندا، في حين صدرت النسخة الإنجليزية الأصلية عام 1970م ضمن منشورات جامعة إدنبره.

يخلو تناوله هذا من شكٍّ مكثّف يسكن كلَّ فقرة ومبحث من الكتاب؛ إذ يشكّك في كلّ مسألة أو نازلة، وعادةً ما يستعمل عبارة «من المحتمل أنّ»، التي تعني دحض كلّ يقين قرآني ووضعه موضع الشك والمَظَنّة والارتياب، ولا نعرف إلى أي هدف يسعى من وراء ذلك؟ هل هو بلوغ منزلة اليقين كما كان هاجس الغزالي وديكارت وغيرهما، أو تقويض الحقيقة القرآنية؟ ولا سيّما أنه لا يُراعي في تفكيكه مجموعة من المنطلقات والمسلّمات الإسلامية التي يعمل على تهديمها بشكل جائر وغير موضوعي.

إنّ آليّة النقد الشكّي، أو التشكيكي، تكاد تهيمن على باقي الآليات المنهجية التي يعتمدها الباحث؛ فهي تسكن أرجاء الكتاب وفصوله كلّه، إلى درجة يتبدّد معها أيّ نقد موضوعي قد ينتظره القارئ من مستشرق بحجم منتغمري! وهو ما يرسّخ وجود الخطاب الاستشراقي التقليدي الذي كان مهيمناً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولعلّ الهدف الجوهري من تناول القرآن من قِبَله قد يكون ذا طابع علمي، غير أنّه عندما نمعن النظر في نقده للنصّ القرآني ونبوّة محمّد، ندرك أنّ منهجه مُشْرَب بالمرجعيّات اليهودية والمسيحية التي يستحضرها بين الفينة والأخرى، مسقطاً إياها على العديد من المضامين والأحداث التي يحويها القرآن؛ بل أكثر من ذلك، إنه يتمسّك بفرضيته التي مؤدّاها أن القرآن إلهام إلهيٌّ إلى محمّد، لكن غير معصوم من الزلل، وأنّ القرآن كلام الله المتعلّق بزمن وسياق خاصّيْن، ولا يصلح بالضرورة لزمن وسياق آخريْن؛ بل إنّ حكم التحريم قد يكون جيّداً ومناسباً لزمن وسياق معيّنيْن، ولكن هذا لا يعني أنه دائماً جيّد، كما عبّر عن ذلك في حوار مع مجلة (Coracle)، التي تصدرها جماعة يونا المسيحيّة في إسكتلندا[1].

---

(1) Maan, Bashir and McIntosh, Alastair, "The Whole House of Islam, and we Christians with them...", An interview with "the Last Orientalist", in: Coracle, August 2000, pp. 8-11

المبحث الثاني: خطاب مزدوج حول الإسلام:

الجدير بالذكر أنّ المقاربة النقدية، التي يعتمدها منتغمري للقرآن الكريم، كشفت عن وجه آخر يختلف تماماً عن ذلك المفكّر الذي يتسم خطابه حول الإسلام بالموضوعيّة والإنصاف والاتزان، إلى درجة أنّ رؤيته بخصوص القرآن الكريم، وما تضمّنه من حقائق وقصص وعقائد، غارقة في شكٍّ منهجيٍّ يصل أحياناً إلى حدِّ التعارض! وهو ما يجعل القارئ الذي سبق له الاطلاع على مؤلّفاته ومواقفه الأخرى يتملّكه الاستغراب والحيرة، ويشعر كأنّه أمام فكرَيْن مختلفين جذرياً؛ فمنتغمري الذي يتحدّث، مثلاً، في كتاب **(فضل الإسلام على الحضارة الغربية)** ليس هو الذي يتحدّث في كتاب **(مدخل إلى القرآن)**! فالأول ينتمي إلى دائرة الفكر التعدّدي الذي يخلق حيّزاً للآخر المختلف عنه، ويعترف بمسلّماته العقدية، ويقبل خصوصيّته الدينيّة والثقافية. أمّا الثاني فيحيل على المدرسة الاستشراقية التقليدية، التي تسعى جاهدةً إلى تقويض حقيقة الآخر لصالح حقيقتها المطلقة.

إن منتغمري أنصف، بحقّ، الإسلام ودوره الحضاري بشكل لا يضاهيه فيه أحد من سابقيه ومعاصريه؛ فهو ينظر إلى المسلمين ليس «باعتبارهم دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارّة الأوربية، وإنّما باعتبارهم ممثّلين لحضارة ذات إنجازات عظيمة تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض، ثم فاضت ثمار هذه الإنجازات على رقعة أرض مجاورة»[1]. ثمّ إنّه يعترف بالتقصير الذي تمارسه أوربا حيال الإسهام الحضاري الإسلامي عبر التاريخ الإنساني؛ لذلك قد آن الأوان للغرب لأن يعترف بفضل الإسلام على أوربا. يقول في هذا الصدد: «ومع ذلك فإنّنا معشر الأوربيّين نأبى، في عناد، أن نقرّ بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحياناً إلى التهوين من قدر

(1) واط، منتغمري، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1403هـ-1983م، ص7.

وأهمية التأثير الإسلامي في تراثنا؛ بل نتجاهل هذا التأثير أحياناً تجاهلاً تامّاً. والواجب علينا، من أجل إرساء دعائم علاقات أفضل مع العرب والمسلمين، أن نعترف اعترافاً كاملاً بهذا الفضل. أمّا إنكاره، أو إخفاء معالمه، فلا يدلّ إلّا على كبرياء زائف»[1].

وقد أوفى الباحث بالعهد الذي قطعه على نفسه في هذا الكتاب، وهو إرساء مقاربة موضوعية لفضل الإسلام على الحضارة الأوربيّة، حيث تعرّض إلى شتّى مظاهر الازدهار الإسلامي في مختلف العلوم والفنون والتقنيّات والمعارف، وكيف انتقل ذلك إلى أوربا المتخلّفة غرباً عبر الأندلس، وشرقاً عبر صقلية، وقد دحض العديد من المغالطات التي تضمنها الاستشراق التقليدي حول الإسلام والنبي محمد والمسلمين، كما فسّر الحروب الصليبية بشكل موضوعيّ خالٍ من أيّ نزوع إيديولوجي، وعدّها المسؤولة عن نشوء الصورة المشوّهة حول الإسلام، واستمرارها إلى اليوم.

بيد أنّ روح الإنصاف هذه تكاد تغيب في مؤلّفه حول القرآن الكريم، الذي يظهر فيه وكأنه استمرار لعلم الاستشراق التقليدي، الذي، وإن تخلّص نوعاً مّا من رواسب الحملة الإمبريالية الغربية والحركة التبشيريّة النصرانية، فإنّ النظرة المسيحية العتيقة إلى الإسلام والقرآن والنبي محمد تظلّ حاضرةً ومؤثّرةً بشكل عميق في خطابه النقدي، على الرغم من أنه يَعدُ، أو يتظاهر، بالتزام النقد الموضوعي، ولا سيّما في كتابه هذا حول القرآن الكريم؛ غير أن محاولته هذه لا تعدو أن تكون إلا تجميعاً لآراء من سبقه من المستشرقين المناوئين للدين الإسلامي، والفرق بينهما أنّ أولئك يصرّحون جهاراً برفضهم للإسلام بشكل علنيّ ومفتوح، في حين يمارس منتغمري تشكيكه في الإسلام من وراء القوالب والمفاهيم الأكاديمية والمنهجية، وفي الوقت ذاته يمدّ يده من أجل حوار مسيحي-إسلامي، وهو لا يدرك أن الخطوة الأولى نحو ذلك

(1) المصدر نفسه، ص8.

هي الاعتراف المتبادل بين أطراف هذا الحوار، وإن تعذّر الاعتراف تمّ تعويضه بالاحترام والتسامح، الذي يقتضي عدم التجريح في قيم وتقاليد وعقائد الآخرين مهما اختلفوا معنا؛ فليس المطلوب «من كل مستشرق أن يغيّر معتقده، ويعتقد ما نعتقده، عندما يكتب عن الإسلام؛ ولكن هناك أوليّات بدهيّة يتطلّبها المنهج العلمي السليم. فعندما أرفض وجهة نظر معيّنة لا بدّ أن أبيّن للقارئ، أوّلاً، وجهة النظر هذه من خلال فهم أصحابها لها، ثم لي بعد ذلك أن أوافقها أو أخالفها»[1]، حسب تعبير المُفكّر الإسلامي محمود محمد زقزوق.

المبحث الثالث: سلطة المرجعية الكتابية في فهم القرآن:

أثناء الشروع في قراءة هذا المشروع النقدي حول القرآن الكريم، يحسب المرء أن صاحبه يسلك نهج التجرّد العلمي في بحثه لإرساء مقاربة موضوعية تختلف عما هو مهيمن في الدراسات الاستشراقية التقليدية، غير أنّه مع التوغّل في القراءة يظهر أن منتغمري لم يستطع التخلّص من الرواسب اللاهوتية اليهودية والمسيحية التي تحجب الرؤية عن منظاره النقدي للنصّ القرآني؛ إذ تحضر المرجعيّات الكتابية بشكل مكثّف أثناء محاولة تفسير أيّ مسألة قرآنية؛ فهو يكدُّ كدّاً أثناء تعرّضه لقضيّة ما لإيجاد، أو خلق، أصل لها في اليهودية أو المسيحية، وذلك إمّا عبر الموازنة غير الملائمة، وإمّا عبر الإسقاط المخلّ.

إن موازنته غير الملائمة تبلغ أوجها أثناء كلامه عن الفاتحة والمعوذتين؛ فهو يقول (على وجه الاحتمال!): إنّ المعوذتيْن ليستا جزءاً من القرآن؛ لأنّهما مجرّد تعاويذ، أو صلاة استغاثة، وأنّه يُشكّك أيضاً في كون الفاتحة من القرآن؛ بل هي مجرّد صلاة يمكن تشبيهها بالصلاة المسيحية «ربّنا»، وهو

---

(1) زقزوق، محمود محمد، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، 1997م، ص83.

يدعم رؤيته بعدم ورودها في قراءة الصحابي عبد الله بن مسعود[1]. وهذا غير صحيح! من المؤكّد أن هناك بعض الروايات التي تقول: إن ابن مسعود أنكر المعوّذتين، وكان يراهما من الدعاء وليسا من القرآن، غير أن هذه السور الثلاث كلّها ثابتة في قراءة ابن مسعود بإجماع كلّ القرّاء الذين قرؤوا عليه. يقول ابن حزم في هذا الصدد: «كلّ ما رُوي عن ابن مسعود أن المعوّذتين وأمّ القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصحّ؛ وإنّما صحّت عنه قراءة عاصم عن زِرّ بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أمّ القرآن والمعوّذتان»[2].

أمّا الإسقاط المخلّ، فخير مثال عليه اعتباره أنّ الصيام قد أخذه الرسول عن اليهود؛ إذ إنّه عندما انتقل إلى المدينة تمنّى دعم اليهود له، فأظهر بأنّه على استعداد لأن يتعلّم منهم؛ فالسُّنّة تثبت أنّه تبنّى صيام عاشوراء التي هي عادة يهودية. أمّا صوم شهر رمضان، فسوف يُفرَض في وقت لاحق[3]. من المؤكّد أنّ الرسول سَنَّ صيام عاشوراء، فهذا أمر لا يمكن أن يختلف حوله اثنان، غير أنّهما سوف يختلفان، لا محالة، مع رأي منتغمري الذي يزعم فيه أنّ الرسول أخذ صوم يوم عاشوراء عن اليهود تقرّباً إليهم، وطمعاً في دعمهم السياسي له في المدينة، وهذا تفسير لا يُقبل من مستشرق بقامة منتغمري، له اطلاع واسع على سيرة الرسول، كما يبدو ذلك من خلال الكتب الثلاثة التي ألّفها في هذا الموضوع.

إن القرآن الكريم يتضمّن العشرات من الآيات التي تُحذّر من عداوة اليهود، وتفضح دسائسهم وخبث سرائرهم، فكيف إذاً للرسول أن يتزلّف

(1) Watt, W. Montgomery, Inleiding tot de Koran, transl. N.J.G. Kaptein, De Ploeg Utrecht 2000, p. 45

(2) ابن حزم (الأندلسي القرطبي)، أبو محمّد، المحلّى بالآثار، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، 1/ 13.

(3) Watt, W. Montgomery, p. 94

إليهم ويتملّقهم؟! ولعلّ من قائل سوف يردّد معترضاً بأنّ الآيات الواردة في حقّ اليهود مدنية، لم تنزل إلّا بعد نشوء صراعات بين الرسول ويهود يثرب، غير أنّ ثمّة أكثر من دليل قاطع على أنّ الصوم لم يأخذه الرسول عن اليهود، وإنّما تحدّاهم به عندما قال لهم بأنّه أحقّ بموسى منهم. ورد في حديث سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، الذي أخرجه كلٌّ من البخاري ومسلم، أنّ الرسول قدم إلى المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء فقال: «**ما هذا؟**» قالوا: هذا يوم صالح نجّى اللهُ فيه بني إسرائيل من عدوّهم فصامه موسى، قال: «**فأنا أحقّ بموسى منكم**»، فصامه وأمر بصيامه[1]. ثمّ إنّ سورة القدر نزلت في المرحلة المكّيّة، وتضمّنت إشارة بليغة إلى ليلة القدر، التي تُعدُّ أعظم ليالي شهر رمضان الذي أنزل فيها القرآن الكريم. ألا يحمل هذا إشارةً معيّنةً إلى شعيرة صيام شهر رمضان التي سوف تُفرض لاحقاً في المرحلة المدنيّة؟ ألم يكن الرسول واعياً بأنّ الصيام ركن من أركان الإسلام الجوهرية؟ ألا يعني هذا نوعاً من التدرّج في فرض العبادات المفروضة اقتضته الظروف السياسية والاقتصادية العصيبة، حيث كانت الأجواء غير مهيّأة لأدائها بشكل آمن وملائم، ولا سيّما في مكّة؟ وسوف يعمل الوحي على تأكيد هذه الحقيقة لاحقاً في العهد المدني، ولا سيّما من خلال الآية الكريمة: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البَقَرَة: 185].

المبحث الرابع: تشكيك في كونيّة الخطاب القرآني:

ما يسترعي حقّاً الانتباه أنّ منتغمري يؤكّد، في أكثر من موضع من كتابه، أنّ القرآن خاصّ بالبيئة التي ظهر فيها، وأنّ الإسلام دين عربي، وقد ظلّ متمسّكاً بهذا الرأي طوال حياته، كما تبيّن لنا آنفاً من خلال وجهة نظره

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1400هـ، ح 2004.

لمجلّة (Coracle)، التي أثبت فيها أنّ القرآن كلام الله، غير أنّه متعلّق بزمن وسياق خاصّيْن، ولا يصلح لغيرهما من الأزمنة والسياقات.

يذهب الباحث في الفصل الأوّل، الذي يتمحور حول السياق التاريخي للنصّ القرآني، إلى أنّ القرآن موجّه بالدرجة الأولى إلى الناس الذين كانوا يشتغلون بالتجارة، وهذا ما انعكس في اللغة المستعملة والمشاهد المصوّرة؛ والمقصود هنا الرفاهية التجارية التي كانت عليها مكّة. ويعضد قوله هذا برؤية مستمدّة من المؤرّخ الأمريكي شارلز تورّاي (Charles Torrey) (1863-1956م)، الذي ألّف دراسة حول المصطلحات التجارية- اللاهوتية في القرآن، وخلص فيها إلى أنّ هذه المصطلحات وُظّفت للتعبير عن تعاليم جوهرية، وليست مجرّد استعارات توضيحيّة. وتندرج تحت هذه التعابير القرآنية مصطلحات مثل: أفعال الناس تُسجّل في كتاب، يوم القيامة هو للحساب كل واحد يعرض عليه حسابه، الميزان تمّ إعداده (تماماً كما يتّم ذلك أثناء تبادل النقود والبضائع) وأفعال الناس يتمّ وزنها، كلّ ميّت يتمّ رهنه أو حجزه على شكل ضمانة، إذا تمّت الموافقة الإيجابية على أفعال الناس نالوا ثوابهم أو راتبهم، دعم قضية الرسول هي بمثابة تقديم قرض لله[1].

هكذا يمضي منتغمري في تحليله، وهو يتلقّف كلّ ما يحيل إلى البيئة العربية من مفردات ومفاهيم، كالصحراء، وحياة الترحال، وأسماء الحيوانات والأنعام، والعصبية، وأخذ الثأر، وغير ذلك كثير. وليس هدفه من ذلك صياغة مقاربة نصّيّة- سياقيّة، أو لِنقُل مقاربة بنيويّة تكوينيّة لقراءة النصّ القرآني، تنطلق من النصّ لبلورة بنية دالّة، ثمّ تربطها بعد ذلك بالسياق الثقافي والاجتماعي والسياسي العام الذي ينتمي إليه النصّ؛ بل يمارس تقويضاً للنص القرآني الأصل من القاعدة دون مراعاة مسلّمات الدين الإسلامي، تماماً كما تصنع تفكيكية جاك دريدا ردَّ فعلٍ على الميتافيزيقا التي

(1) Watt, W. Montgomery, p. 7

قرع هايدغر نواقيس نهايتها، «وعلّمنا أن نسلك معها سلوكاً «استراتيجياً» يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل». فالمسألة كذلك «مسألة انتقالات موضعية، ينتقل السؤال فيها من "طبقة" معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدّع الكل»، وهذه العمليّة هي ما يدعوها دريدا التفكيك[1].

إلّا أنّ تفكيكية جاك دريدا، التي ظهرت تاريخياً في (1967م)؛ أي قبل ثلاث سنوات من صدور كتاب منتغمري حول القرآن، لا تتم بدافع ديني، كما يجري لدى منتغمري، الذي يبدو غارقاً في مرجعياته اللاهوتية الكتابية التي تتعارض مع المرجعيّة الإسلاميّة؛ فكيف له إذاً أن يُقدّم مقاربة موضوعيّة للقرآن تُغني الفكر الغربي المعاصر، وتخفّف عنه أثقال الدراسات الاستشراقيّة التقليديّة؟

إنّ تركيز منتغمري على ارتباط القرآن بالبيئة العربية التي ظهر فيها ليس أمراً عارضاً، وإنّما هو عنصر جوهري من الاستراتيجية النقدية التي يمارسها على القرآن قصد بلوغ مبتغاه المخطّط مسبقاً بإتقان، وهو نفي ألوهيّة القرآن عبر التشكيك المتواصل في تلقّي الرسول الوحي من الله، وبمجرّد ما تنهار ألوهيّة القرآن تنهار معها جملة من المسلّمات الإسلامية، كنبوّة محمّد، والرسالة الخاتمة، وعالميّة الإسلام. ولعلّ تأكيد ارتباط القرآن بالسياق العربي هو في حدّ ذاته ضرب للطابع الكونيّ الذي يتميّز به الدين الإسلامي عن غيره من الأديان الكتابية والوضعيّة الأخرى. وسوف يكشف عن هذه الحقيقة أثناء حديثه عن تغيير قبلة المسلمين من القدس إلى مكّة، وقد فسّر هذه النازلة تفسيراً غريباً عندما اعتقد أن هذه الخطوة تعني إضفاء الطابع العربي الصرف على الإسلام! بعد تأزم العلاقة بين المسلمين واليهود، دون

---

(1) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 2000م، ص47.

أن يُقدّم منتغمري أيّ تعليل لهذا التأزُّم، بقدر ما يستخدم مصطلح القطيعة بين المسلمين واليهود التي حدثت قبل مدّة قصيرة من وقوع معركة بدر، وبالتحديد في آذار/ مارس (624م)[1]، وهي في الواقع لم تكن قطيعة، وإنّما خيانة من طرف القبائل اليهودية الثلاث (بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة)، ونقض للمعاهدة التي عقدها معهم الرسول عندما قدم إلى المدينة. وقد ترتّب على ما أطلق عليه منتغمري القطيعة بين المسلمين واليهود تغييرُ اتجاه القبلة من القدس إلى مكّة، وأكثر من ذلك «أن هذا يحمل إشارة إلى أنّ الدين الجديد سوف يصبح عربياً، وأنّ محمّداً سوف يضع الثقة أكثر في أتباعه العرب دون الشريحة اليهودية»[2].

على هذا الأساس، يبدو أنّ منتغمري يسعى إلى تكريس مسألتين خطيرتين، **أُولَاهُما**: تبرئة ساحة يهود المدينة وتقديمهم في صورة الضحيّة؛ فالذي حصل هو بمثابة قطيعة دينية أو سياسية، وليست خيانة؛ لذلك فالعقوبة القاسية التي تعرّضت لها القبائل اليهودية كانت جائرة! **وثانيهما**: اعتبار الإسلام ديناً عربيّاً خالصاً، لا يصلح إلّا للبيئة العربية الصحراوية، وفي هذا طمس للحقيقة الثابتة التي ترسّخ كونيّة الخطاب القرآني وعالميّة رسالة الإسلام. من المؤكّد أنّ الإسلام ظهر كغيره من الديانات التوحيدية فيما يطلق عليه اليوم منطقة الشرق الأوسط، إلا أنّ دعوته تتجاوز الحدود الجغرافية والعرقيّة للتوجّه إلى الناس أجمعين، وهذا ما يدركه منتغمري بعمق، غير أنه لا يريد أن يعترف به، وهو يمضي بذلك على خطا من سبقه من ممثّلي الاستشراق التقليدي.

المبحث الخامس: مغالطات حول الوحي والنبيّ وجبريل:

يمكن اعتبار مسألة الوحي الموضوع الأكثر تعرّضاً للتشكيك من قبل

---

(1) Watt, W. Montgomery, p. 14

(2) Watt, W. Montgomery, p. 14

منتغمري؛ حيث أعمل فيه معول التجريح والتقويض والهدم، إلى درجة أنّ القارئ يشعر بأنّه أمام مجزرة فكريّة تفتقد إلى أدنى مستوى من الموضوعية التي يدعيها الكثير من المستشرقين والإسلامولوجيّين المتأخرين. فالباحث لم يقف عند حدود الشكّ أو الإنكار فحسب؛ بل حاول جاهداً صياغة بديل ترقيعي لمسألة الوحي؛ فهو يعترف بأنّ القرآن كلام الله، غير أنّه ينكر صلاحيّته لكلّ زمان ومكان، وهو يسقط بذلك في تناقض عارم؛ لأنّه يعترف بألوهية القرآن ونبوّة محمّد، لكنّه عندما يتناول مسألة الوحي يحاول أن يقوّض هذا المنطلق النظري الذي بناه بيده!

يذكر منتغمري «أنّ محمّداً تلقّى رسائل من الله قصد تعميمها على المجتمع المكّي، في البداية تمّ حفظ هذه الرسائل من طرف محمّد وأصحابه، وفي وقت لاحق سوف يتمّ (ربّما) كتابة بعضها من قبل كُتّاب الوحي. وبعد وفاة الرسول سوف يتمّ جمع كلّ ما كان مكتوباً ومحفوظاً في الذاكرة في شكل القرآن الذي نعرفه، وهذا الزعم البسيط ينطوي على نقاط خلافيّة»[1]. ارتكازاً على هذا النصّ المقتبس، يظهر أن الباحث يستخدم أسلوباً يتخلّله الشكّ والاحتمال والإبهام؛ فهو تارةً غير متيقّنٍ من أفكاره؛ لذلك يوظّف لفظة (ربّما!)، وتارةً أخرى يطمس بعض الحقائق، كاعتبار أنّ كُتّاب الوحي سجّلوا بعض القرآن وليس كلّه، وهذه مغالطة أخرى يقع فيها منتغمري؛ لأنّ ثمّة إجماع بين المسلمين على أنّ القرآن كُتب كلّه أثناء حياة الرسول، غير أنّه لم يُجمع في مصحف واحد؛ والدليل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري، الذي يقول فيه الرسول: «لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن، فمن كتب عنّي غير القرآن فليمحه»[2] خشية اختلاطه بكلام الله؛ بل كان الرسول يُراجع كَتَبَة الوحي، كما يحكي زيد بن ثابت قائلاً: «كنت أكتب الوحي عن رسول الله وهو يُملي عليّ، فإذا فرغت قال: اقرأه، فأقرأه فإن

(1) Watt, W. Montgomery, pp. 12, 13

(2) الحديث في صحيح مسلم برقم: 3004.

كان فيه سَقْطٌ أقامه»[1]. وينقل السيوطي في الإتقان قول الخطّابي أن الرسول لم يجمع القرآن في المصحف لِمَا كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته، غير أنه كُتب كلّه في عهد الرسول[2].

وأكثر من ذلك، إن الباحث يذهب أيضاً إلى أن قصّة الوحي، مثلما هي متداولة في الأدبيات الإسلامية، ما هي إلا محض استنتاج توصّل إليه محمد بعد تجارب غريبة حدثت له وهو منشغل بالتأمّلات[3].

مغالطة أخرى أشدُّ من هذه يسقط فيها منتغمري، مفادها أن الرسول لم يتلقّ الوحي في المرحلة المكيّة من الملَك جبريل، وأنّ هذا الأمر يسري أكثر على المرحلة المدنيّة، ودليله على ذلك هو أنّ جبريل لم يُذكر إلا في مشهدين من القرآن المكّي؛ لذلك فعلاقة جبريل بالوحي تُعدُّ تأويلاً لاحقاً لأمرٍ تصوّره محمّد بشكل مختلف[4]. ولا نعرف ماذا يقصد الباحث بالمشهد القرآني؛ الآية أم الفقرة؟ بيد أننا عندما تحرَّيْنا المواضع التي ذكر فيها جبريل في القرآن الكريم وجدنا أنه ذُكر ثلاث مرّات بلفظه، في سورتي: (البقرة: 97 و98)، و(التحريم: 4)، وكلتاهما نزلتا في المدينة. وهذا لا يعني أنه لم يُذكر بتاتاً في القرآن المكّي؛ بل ذُكر مرّةً واحدةً بلفظ «روح أمين» في (سورة الشعراء: الآية 193)، ومرّة واحدة كذلك بلفظ «روح القدس» في (سورة النحل: الآية 102)، وهكذا يمكن تبديد ما يراه منتغمري التباساً، لتصبح الحجّة التي يؤسّس عليها زعمه أوهن من بيت العنكبوت!

هكذا يشكّك الباحث إذاً في كتابة القرآن كلّه في زمن النبي، ويزعم أن

---

(1) يُنظر: الحمد، غانم قدوري، رسم القرآن دراسة لغوية تاريخية، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع ق 15هـ، العراق، ط1، 1402هـ/ 1982م، ص95-100.

(2) السيوطي، الحافظ أبو الفضل، الإتقان في علوم القرآن، مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، 1426هـ، 2/ 377-378.

(3) Watt, W. Montgomery, p. 12

(4) Watt, W. Montgomery, pp. 20, 21

علاقة جبريل بالوحي جاءت متأخرة، وهو يمهّد بذلك لما هو أخطر، وهو ادعاؤه أنّه بعدما تلقّى محمّدٌ ما يشبه الوحي عمد إلى «التعبير عن ذلك بكلمات مناسبة اختارها بنفسه»؛ وهذا يعني أن القرآن ليس كلام الله، «وإنما إيحاءات نزلت على محمّد، فدوّنها بنفسه أو أمَر الصحابة بالقيام بذلك»، تماماً كما يحصل للشاعر الذي يتلقّى الإلهام، فينظمه شعراً! وقد استمدّ هذا الرأي من ريتشارد بيل، الذي «يرى أن الوحي في الأصل هو إلهام، أو أمر إلى محمّد لأن يتكلّم. فالمحتوى العام لما ينبغي أن يقوله (ربّما) أوحي من الخارج، على أن يتكفّل محمد نفسه باختيار التعابير الدقيقة»[1].

وترسيخاً لهذه الرؤية، التي ترفض أن يكون القرآن كلام الله، ينفي أمّيّة محمّد؛ بمعنى عدم معرفة الكتابة والقراءة، ويتشبّث بالرأي الذي يقول إن الأُمّي تعني غير اليهودي والوثني، وهي مشتقة من العبارة العبرية «أوموت ها أولام»؛ أي شعوب أو أمم العالم. من هذا المنطلق، إن محمداً هو النبي المحلّي أو الوثني الذي أُرسل إلى العرب من بين أوساطهم. وهكذا لا يمكن التسليم بأنه بحكم أمّيته القرائية والكتابية لم يكن مطلعاً على الأسفار والكتب اليهودية والمسيحية[2].

هذا موقف آخر يكشف أن منتغمري يظلّ في مقاربته للقرآن موالياً للطروح الاستشراقية التقليدية، التي تنفي أن يكون القرآن كلام الله المنزّل على محمد، فهو لا يعبّر عن ذلك بشكل واضح ومباشر كما تقتضي الموضوعية العلمية؛ فحبذا لو أنه قال ذلك بصريح العبارة، ثم طرح حججه التي يتذرع بها؛ بل يسلك في ذلك مسلك اللفّ والدوران منذ البداية، ليخلص بعد ذلك، في نوع من اللاوثوقية، إلى دحض مسلّمة كون القرآن الكريم كلام الله الموحى لفظاً ومعنىً إلى محمد ﷺ.

---

(1) Watt, W. Montgomery, p. 23.

(2) Watt, W. Montgomery, pp. 34, 35.

المبحث السادس: مؤاخذات حول جمع القرآن:

فضلاً عما سلف، تعرّض منتغمري إلى مسألة جمع القرآن ومختلف القضايا التي تمُتُّ إليها بصلة؛ كترتيب الآيات والجمع في زمن أبي بكر والمصحف العثماني والقراءات وغيرها. وقد اتسم منهج تناوله، كالعادة، بالشكّ والإنكار وأسلوب الاحتمال. وتقتضي هذه القضايا القرآنية الحاسمة دراسةً علميةً مقارنةً مستقلةً تتوقّف عند كلّ ما ضمّنه الباحث مؤلَّفه من آراء شخصية أو مستمدّة من غيره من المستشرقين، ثم يُوازن بينها وبين ما ورد في السُّنّة النبوية وفي مؤلفات العلماء القدامى والمعاصرين الذين اشتغلوا على القرآن الكريم، وذلك قصد إماطة اللثام عن الانحرافات والمغالطات الكثيرة التي وقع فيها فريق من المستشرقين، ومنهم منتغمري. في هذه الفقرة أكتفي بالتطرّق إلى بعض الشكوك التي سجّلها الباحث حول جملة من الأمور المرتبطة بجمع القرآن الكريم، إمّا استناداً إلى آراء غيره من المستشرقين، وإمّا انطلاقاً من تخميناته الشخصيّة.

ما يسترعي الانتباه بدءاً أنه بعد أن عبّر عن إنكاره الصريح لكون القرآن كلام الله، وأنّه مجرّد إلهامات إلى محمّد عبّر عنها بكلمات وصيغ من عنده، يعود ليقول: «إنه ليس هناك سبب للتفكير في ضياع شيء مهمّ من القرآن؛ فحقيقة أن مختلف الآيات الموحاة، وحتى المتعارض منها، التي تمّ حفظها، تُشكّل دليلاً قوياً يدعم أطروحتنا التي تُثبت أنه في حوزتنا كل ما أُوحي إلى محمد»[1]. وهذا ما يوحي للقارئ بأن الباحث يعترف، بشكل أو بآخر، بأن القرآن وحي من الله، وليس إلهاماً أو تخيّلات محمّدية!

ثم إنّه لا يقف عند هذا الحدّ؛ بل ينتقل من الشك الأكبر في صدقية القرآن إلى شكّ أصغر في صدقيّة بعض الآيات فحسب؛ فالقرآن كلّه صحيح، باستثناء بعض الآيات والسور! يقول في هذا الصدد: «من خلال البحث

(1) Watt, W. Montgomery, p. 55

العلمي الحديث يبدو أنه ليس ثمّة أيّ شك حول صحّة القرآن. فالأسلوب يتنوّع، غير أنّه تقريباً لا غنى عن ذلك؛ فالقرآن كلّه يتّخذ طابع الاتساق، الذي بالكاد تشوب صدقيّته الشكوك. فالارتياب حول صدقيته يتعلق ببعض الآيات فقط»[1]. غير أنه يؤكد، في موضع آخر، أنه تمّت إضافة أجزاء إلى القرآن أثناء جمعه، ولا يعرف بالضبط حجم تلك الإضافات؛ فهو يعتقد أن «ما يظلّ مظلماً هو حجم المادّة التي تحتويها السور المحمّدية، والتي كان يجب أن تُضاف إليها (يقصد أثناء الجمع). الفكرة التي تبدو مبرّرة هي أنّ المادّة المضافة كانت في الأغلب واسعة، وعلى الأقل الجزء الخامس من مجموع السور كلها»[2].

علاوةً على ذلك، تعرّض منتغمري بالنقد إلى الطورَيْن الأساسيَّيْن في تاريخ جمع القرآن بعد وفاة الرسول؛ في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق والخليفة الثالث عثمان بن عفان. إنّ نقده لجمع القرآن في زمن عثمان كان أخفّ بكثير من نقده للجمع في زمن أبي بكر، الذي يصل إلى حدّ إنكار أن يكون القرآن قد جُمِع بشكل رسميّ كامل في عهد الخليفة الأوّل!

يؤسّس نقده لجمع القرآن في طوره الثاني، زمن الخليفة عثمان بن عفان، على اعتراضين:

1- الاعتراض الأول: يرتبط بصحف حفصة، حيث إن عمل بعض النسّاخ المكلّفين بعملية الجمع لم يتكوّن إلا من الصحف المكتوبة بلهجة مكّة. ثمّ إنه (يُحتمل) أن صحائف حفصة لم تكن المصدر الوحيد الذي اعتُمد عليه في كتابة نصّ المصحف العثماني[3].

2- الاعتراض الثاني: يتعلق بلائحة الأشخاص الذين ساعدوا زيد بن ثابت في جمع القرآن؛ فالمستشرق الألماني فريدريك شغالي يشكّك في صحة

---

(1) Watt, W. Montgomery, p. 50.

(2) Watt, W. Montgomery, p. 39.

(3) Watt, W. Montgomery, pp. 42, 43.

هذه اللائحة؛ لأن المقصود كان جمع القرآن في نصٍّ واحد اعتماداً بالدرجة الأولى على صحف حفصة، وهذا ما يرفضه منتغمري، الذي يرى أن صحف حفصة لم تكن مؤهلة لتكون قاعدة للنسخة الجديدة من القرآن؛ لذلك كان على لجنة عثمان جمع كلّ أجزاء الوحي التي يمكن العثور عليها، ولمّا كان الوحي المحفوظ في الذاكرة فحسب (أي غير المنسوخ) يتضمّن انحرافات لغوية (لهجوية) عن لغة الأدب، كان يتحتّم على اللجنة الاحتكام إلى معايير لغة مكّة[1].

أمّا نقده لجمع القرآن في عهد الخليفة الأوّل أبي بكر الصديق، فقد كان أشدّ وأقسى، وقد ارتكز في ذلك على المآخذ الآتية:

- **المأخذ الأوّل**: أنه قبل وفاة الرسول لم يكن هناك أيّ سجلّ رسمي للوحي، ولم تتمّ أيّة محاولة لتنظيم الوحي.
- **المأخذ الثاني**: أنه ثمّة الكثير من التناقضات بين هذا الجمع وغيره، وما بين مختلف نُسَخ هذا الجمع. ثمّ إنه ليس هناك إجماع على الشخص الذي اقترح فكرة الجمع، هل هو عمر أم أبو بكر؟
- **المأخذ الثالث**: إنّ هناك إبهاماً بخصوص سبب مبادرة الجمع، الذي عادةً يُربط بمقتل عدد كبير من حمَلة القرآن في موقعة اليمامة؛ ففي اللوائح الخاصة بقتلى تلك المعركة توجد أسماء قلّة قليلة من الذين كانوا يحفظون القرآن، فأكثر الذين ماتوا كانوا من المسلمين الجدد.
- **المأخذ الرابع**: إذا كان الكثير من القرآن قد تمّ نسخه مسبقاً بصيغة معيّنة، فكيف يكون موت بعض الصحابة من حاملي القرآن سبباً في ضياع أجزاء من القرآن؟
- **المأخذ الخامس**: كان يجب أن تُعتمد النسخة التي جُمعت من القرآن في عهد أبي بكر رسمياً، غير أنه ليس ثمّة دليل على ذلك؛ ففي المناطق الأخرى كانت تُعتمد نسخ أخرى بشكل رسمي، ثم إنه لو ارتفعت نسخة

---

(1) Watt, W. Montgomery, p. 43.

أبي بكر إلى درجة النسخة الرسمية، لَتَمّ الرجوع أثناء وقوع نزاعات في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان حول قراءة القرآن إلى تلك النسخة.

- **المأخذ السادس**: أنه من (اللا محتمل) أن تكون النسخة التي تمّت في عهد أبي بكر ذات طابع رسمي؛ لأنها لم تُصغ بمنهجية رسميّة. فزيد بن ثابت قام بمراجعة فحسب لصحف حفصة، ثم أرجعها إليها. فإذا كان الجمع الذي قام به زيد ذا طابع رسمي لما اختفى من دائرة ما هو رسمي، ولما انتقل إلى يدي حفصة، ذلك باعتبارها ابنة عمر بن الخطاب الذي كان له يد طولى في هذا الجمع.

بعد ثبت هذه المآخذ يخلص منتغمري إلى أنه لم يتم في عهد الخليفة أبي بكر الصديق جمع رسمي لكامل للقرآن، فقد نسجت قصّة الجمع الأول للقرآن على عهد الخليفة الصديق تفادياً للقول: إن الجمع الأوّل تمّ من طرف عثمان، الذي كان ينفر منه الكثير من الناس! ثم إنّه لا يوجد سبب للشكّ في وجود نسخة من القرن الأوّل مكتوبة على الصحف لدى حفصة، سواء كُتبت من قبل حفصة، أم زيد، أم شخص آخر[1].

لعلّ معظم هذه المآخذ سبق لعلماء الإسلام، قديماً وحديثاً، تناولها بشكل مسهب، فقلّبوا كل مشكلة على مختلف أطرافها، دون أن يتركوا أدقّ الجزئيات والتفاصيل بلا شرح وتمحيص، فما بالك وهذه العناصر التي يتخذها العديد من المستشرقين مطيّةً للضرب في مصداقية القرآن وصدقيته. من المؤكّد أنّ هناك بعض الجوانب المُختلف عليها، غير أن علماء الإسلام قتلوها بحثاً، وتوصّلوا حول أغلبها إلى نتائج مقنعة، لا أعرف لماذا لم يأخذ بها بعض المستشرقين؟ هل لأنهم لم تتح لهم فرصة الاطلاع عليها، أو أنهم لم يتمكّنوا من استيعاب فحواها؟ أكتفي هنا بالمأخذ الأخير الذي يُصور فيه منتغمري جمع القرآن في عهد الخليفة أبي بكر الصديق بأنه تمّ بشكل غير

(1) Watt, W. Montgomery, pp. 40-42

رسمي، هيمنت فيه العلاقات العائلية بين عمر بن الخطاب وابنته حفصة زوج النبي ﷺ! في حين أننا عندما نرجع إلى أيّ كتاب قديم، أو حديث حول موضوع جمع القرآن في طوره الأول، نرى أن الطريقة التي تمّت بها عملية الجمع كانت أكثر تطوراً ممّا يصوّره منتغمري. يذكر صاحب (**الإتقان في علوم القرآن**) أنّ «أول من جمع القرآن أبو بكر، وكتبه زيد، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت، فكان لا يكتب آية إلّا بشاهدَيْ عدل»[1]. وقد تخلّلت عملية الجمع ما كان مدوّناً مسبقاً في مختلف المواد، منذ بدء نزول الوحي حتى وفاة الرسول ﷺ، ويُوضح ذلك الحارث المحاسبي في كتاب (**فهم السنن**) بنوع من التدقيق: «كتابة القرآن ليست بمحدثة؛ فإنه ﷺ كان يأمر بكتابته، ولكنّه كان مفرّقاً في الرقاع والأكتاف والعسب، فإنما أمر الصدّيق بنسخها من مكان إلى مكان، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ فيها القرآن منتشراً فجمعها جامع، وربطها حتى لا يضيع منها شيء»[2]. وهذا ما هو عليه إجماع علماء الأمّة قديماً وحديثاً.

خاتمة: خلاصات البحث:

لا يمكن أن نحطَّ من المكانة المرموقة التي تبوّأتها مقاربة منتغمري للقرآن الكريم في الأوساط الأكاديمية الغربية المشتغلة على النص القرآني؛ فهي تُعدُّ حلقةً جوهريةً في مسار التحوّل الذي شهده تاريخ الاستشراق والدراسات الإسلامولوجية المعاصرة، التي كسّرت الكثير من البرادايمات الاستشراقية التي هيمنت لقرون طويلة على التعاطي الفكري الغربي مع الإسلام؛ فاعتمدت زمرة من المستشرقين الجدد لغةً أكثر انفتاحاً وتقبّلاً للآخر الإسلامي، وهذا ما يسري، بشكل أو بآخر، على منتغمري، الذي تناول شخصية الرسول بإنصاف غير معهود، وسجّل إعجابه بالنصّ القرآني،

---

(1) السيوطي، مرجع سابق، ص384

(2) السيوطي، مرجع سابق، ص385.

وعدّ القرآن إلهامات إلهيّة (لا كلام الله لفظاً). وقد أحدث بهذا قطيعةً مع ذلك التيار الاستشراقي الذي تواطأ مع التبشير النصراني والحركة الاستعمارية الغربية، وكشف، في غير ما مناسبة، عن أن الهدف الأساس من اشتغاله على الإسلام هو بناء رؤية نقدية موضوعية حول هذا الدين، ومن ثمّ المساهمة العملية في إرساء حوار بين النصارى والمسلمين.

غير أنه في مقابل هذا الجهد القيّم يمكن للباحث، في مقاربة منتغمري للنص القرآني، أن يقف على جملة من المسائل التي قد لا تحظى بالقبول والتسليم، ليس لأنها غارقة في النقد العقلاني والشك المنهجي فحسب؛ وإنما لأنها لم تراعِ طبيعة الموضوع الذي اشتغلت عليه، ممّا أوقعها في المنزلقات المنهجية والمعرفية الآتية:

- **أوّلاً**: تحطيم بعض المسلّمات الإسلامية التي بها يقوم البناء العقدي والتعبدي والأخلاقي الإسلامي، كألوهية الوحي، ونبوّة محمد، وإنسانيّة اليسوع، وختامية رسالة الإسلام. وعادةً ما يؤدّي هذا النمط من الخطاب التشكيكي إلى النفق المسدود، فيصبح لا طائل يُرجى منه! ولا سيّما في الحوار العقدي بين الأديان، حيث يتشبّث كل طرف بمسلّماته الخاصّة وحقائقه المطلقة؛ لذلك جاءت فلسفة التعددية لتحلَّ هذا الإشكال عبر احترام خصوصية كل دين أو ثقافة دون أيّ تجريح أو تشكيك أو تحقير.
- **ثانياً**: حضور المرجعيات الكتابية اليهودية والمسيحية في تحليل منتغمري لبعض المسائل القرآنية. ولا يقف هذا الحضور عند ما يقتضيه علم الأديان المقارن، وإنما يتجاوز ذلك إلى إلحاق بعض مكوّنات الإسلام بالأديان التوحيدية الأخرى، كما يصنع عندما يرى أن شعيرة الصيام نشأت ردَّ فعلٍ على القطيعة التي نشأت بين المسلمين واليهود!
- **ثالثاً**: الوقوع في مغالطات غير متوقّعة من مستشرق بحجم منتغمري، وهي مغالطات كان يمكن تفاديها عبر التدقيق والتمحيص، وإذا كانت المقدّمات مغلوطة، فإن النتائج التي ستفضي إليها سوف تكون، لا

محالة، مغلوطة، وهذا ما حدث عندما رأى أن جبريل لم يُذكر في القرآن المكي؛ لذلك فإن قصة الوحي ما هي إلا محض استنتاج توصّل إليه محمد بعد تجارب غريبة حدثت له وهو منشغل بالتأمّلات! فلو أنه رجع إلى كتب التفاسير وتثبّت من المواضع التي ورد فيها جبريل اسماً أو لقباً، لما توصّل إلى هذه النتيجة الغريبة، التي ترى أنّ الوحي استنتاجاً لاحقاً من نسج خيال الرسول!

- **رابعاً**: توظيف صيغ الاحتمال (من المحتمل، يحتمل، ربّما، لعلّ...) التي توحي باللايقين والالتباس. فعوضاً عن أن يكشف الباحث مباشرةً عن رأيه أو موقفه من مسألة معيّنة، فإنه ينهج طريق اللفّ والدوران والتردّد، ولا يُعبّر عن وجهة نظره إلّا بشكل أكثر إبهاماً ومواربة.



لائحة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

المصادر العربية:

- ابن حزم (الأندلسي القرطبي)، أبو محمد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1400هـ، ح 2004.
- الحمد، غانم قدوري، رسم القرآن دراسة لغوية تاريخية، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع ق 15هـ، العراق، ط1، 1402هـ/ 1982م.
- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 2000م.
- زقزوق، محمود محمد، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، 1997م.
- السيوطي، الحافظ أبو الفضل، الإتقان في علوم القرآن، م2، مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، 1426هـ.
- وات، منتغمري، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1403هـ/ 1983م.

المصادر الأجنبية:

- Holloway, Richard, 'William Montgomery Watt A Christian Scholar in Search of Islamic Understanding', http://www.theguardian.com, Tuesday 14 November 2006
- Maan, Bashir and McIntosh, Alastair, "The whole house of Islam, and we Christians with them...", An interview with "the Last Orientalist", in: Coracle, August 2000, pp. 8-11
- Watt, W. Montgomery, Inleiding tot de Koran, transl. N.J.G. Kaptein, De Ploeg Utrecht 2000.



تاريخ الوحي وأفُق التأويل
ترجمة بلاشير سورة النجم أنموذجاً

حسن بزاينيّة[1]

الملخّص:

للترجمة خطَرٌ وخطورةٌ ما انفكّ العلماء ينبّهون إليهما منذ القديم؛ إذ أشار التوحيدي في زمانه (القرن الرابع) إلى أنّ الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية، ثمّ من العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربيّة، أخلّت بخواصّ المعاني، وهذا ما أقرّه الجاحظ؛ إذ انتهى إلى أنّ التَّرجمان خوّان، وهو المثل السائر في أيّامنا؛ فمهما اجتهد المترجِم فإنّه لا يستطيع أن ينقُلَ اللغة نقلاً أميناً، لما تنطوي عليه من طبقات ثقافيّة ورمزيّة ومجاز... وهكذا قد تقود الترجمة إلى سوء تعارف الشعوب دون قصد، وسوء نيّة. أمّا إذا كان القصد تشكيل صورة قاتمة عن الآخر وتشويهه من خلال الترجمة، فإنّ خطرَها يتضاعف، ونعتقد أنّ ريجيس بلاشير (Régis Blachère) الكاتب الفرنسي المرموق، على عِلمه، سعى في إفساد الرؤية الغربية إلى الإسلام من

---

(1) أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة، جامعة تونس المنار، اختصاص حضارة عربيّة.

خلال ترجمته للقرآن؛ إذ اعتمد على مصاحف مطبوعة في مصر في العقود الأولى من القرن العشرين، لكنّه خرق حدودها بترجمة قصص حفّت بالنص، لا النص ذاته، وهو ما أتاه في ترجمة (سورة النّجم) حين أضاف إلى القرآن حكاية الغرانيق، وجعلها جزءاً من النقل. سنحاول في هذا العمل أن نقتفيَ دلائل التأويل في ترجمة القرآن في أوربا منذ القرن الثاني عشر من الميلاد (أوّل ترجمة لاتينية)، فالعصور الحديثة، ونفحص ترجمة بلاشير (سورة النجم) ضمن ترجمة القرآن التي نشرها في منتصف القرن العشرين، مُحاولين أن نُظهِرَ منازع التأويل وتوجيه الأفهام في غضون الترجمة.

الكلمات المفاتيح: التأويل، ترجمة القرآن، بلاشير، قصّة الغرانيق، سيرة نبويّة.

مدخل:

أثارت التّرجمة منذ القديم مشاكلَ جمّة؛ إذ أشار العُلماء إلى صعوبتها في نقل النصّ بحذافيرِه من لغة إلى لغة أخرى. وقد أسعف الوعيُ اللّغوي العُلماءَ العرب بالاهتِداء إلى أنّ النصّ ظاهرة «مركّبة» من مستويات عديدة كالنّظم واللّفظ والإيقاع...، وتقرُّ اللسانيات المُعاصرة أنّ اللّغة متعدِّدة المظاهر، يتشابك فيها المستوى الصّوتي والصّرفي والتركيبي والدّلالي، وحتّى الظّواهر فوق- المقطعية التي تنفلت من التحليل اللّساني، تُساهم في إنتاج الدّلالة، مثل الظّواهر التنغيمية (Faits prosodiques).

يذكر الجاحظ أنّ «التّرجمانَ لا يُؤدّي أبداً ما قال الحكيمُ، على خصائصِ معانيه، وحقائقِ مذاهبِه، ودقائقِ اختِصاراتِه، وخفِيَّات حدوده، ولا يقدِر أن يوفيَها حُقوقَها، ويُؤدّيَ الأمانةَ فيها»[1]. أمّا إذا كانت التّرجمة نقلاً لكتب الدّين، فإنّ أمرها أجلّ؛ لأنّها تستوجب معرفة الكثير من أصول الخبر

(1) الجاحِظ (ت 255هـ)، كِتاب الحيوان، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مطبعة الحلبي، ط2، 1965م، ج1، ص75-76.

والمجازِ، وأبنية الكلام، وعادات القوم... و«الخطأ في الدّين أضرّ من الخطأ في الرّياضة والصّناعة والفلسفة والكيمياء»[1].

إنّ الرّأي الرئيس في كلام الجاحظ هو ما يُعبَّر عنه حديثاً بـ «خيانة» المُترجِم للنّص المنقول، لأسباب شرح بعضَها. وقد ألمع التّوحيدي (ت 414هـ) إلى النّقائص ذاتها التي تعتري النصَّ المُترجَمَ حين قال: إنّ «التّرجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السُّريانية، ومن السُّريانية إلى العربيّة، قد أخلّت بخواص المعاني في أبدان الحقائق، إخلالاً لا يخفى على أحد»[2]. وتبسُط ترجمة القرآن مشاكلَ شتّى؛ فهو نصٌّ يَلحقه ما يلحَق النّصوصَ المنقولة من إخلال بخصائص معانيها؛ لاختِلاف طرائق اللّغتين المنقولة والمنقول إليها في التّعبير عن المعاني، ولجهل المُترجِم بسُنن اللّغة التي ينقُلها، ما ظهر منها وما خَفِيَ.

ويزداد الأمر عُسراً على مُترجِم القرآن؛ لأنّه بإزاء نصٍّ مُعجِز لدى أهله، فليس هو بشعر، ولا نثر؛ «جنس» فريد، وإن شابَه الصِّناعتين في بعضِ أساليبِهما. فالسّجع في بعض السُّور مثل (سورة النّجم) يقترب من الكلام الموزون: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: 1-4][4]. والسّرد الحِكائي في (سورة يوسُف)، مثلاً، يُشبه النّثر. فكيف يمكن للمُترجِم أن ينقُلَ الوزن، وقد أشار الجاحظ إلى ذهابه عند التّرجمة؟ ومن أين له أن ينقُلَ «نظم» القُرآن إلى لغة أخرى، والنّظمُ مَكمَن الفصاحة، لا اللّفظ؟[3] وقد أثّر القُرآن في العرب

(1) المرجع نفسه، ص78.

(2) التّوحيدي، أبوحيّان، المقابسات، تحقيق حسن السّندوبي، دار سعاد الصبّاح، الكويت/القاهرة، 1992م، ط2، ص258.

(3) «النّظم هو "توخّي معاني النّحو وأحكامه». الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 2004، ص392. ويذكر الجرجاني أنّ الفصاحة في المعنى لا في اللّفظ؛ فاللّفظ الفصيح قد يكون في =

ببلاغته، فأنّى للمُترجِم أن يَنفُذَ إلى أسرارها، فينقُلَها؟ وهل هو قادِرٌ على صناعة إعجاز مُؤثِر في اللّغة المنقول إليها يُضاهي إعجازَ القرآن في العربيّة؟

وتتداخل في لغة القُرآن طبقات دلالية كثيفة تُساهِم في إنتاج المعنى، والتّأثير في المُتقبِّلين؛ إذ يتشابك المستوى اللّساني، بمُكوّناته جميعاً، والمستوى الرّمزي؛ فبعض عِبارات القُرآن رمزية، وهو ما عبّر عنه محمّد أركون بالكلمة-الرّمز (Mot-symbole)، وأشار إلى الخطر الذي يتربّص بالتّرجمة إذا نُقِلت تلك الكلمات -الرّموز نقلاً يقضي على رمزيّتها، ويبني صوراً حقيقية في وصف الجنّة والآخِرة...[1]. وعلى المُترجِم أن يكون واعِياً بأثر التّفسير عبر العُصور في توجيه الأفهام.

إنّ هذه الصُّعوبات تجعل من التّرجمة عملاً خطِراً وشاقّاً، وذلك ما جعل القُدامى يتهيّبونها، ويُنبّهون إلى موارد الزّلل فيها، فكيف إذا تعلّقت التّرجمة بكِتاب له في القلوب محلّ وجلالة وحلاوة؟ (ابن ربّن الطّبري، **الدّين والدّولة**). ولعلّ هذه المُعضلات هي التي حدت ببعض العُلماء إلى الحديث عن ترجمة معاني القُرآن، لا القُرآن في ذاته. لكن هل توجد المعاني خارجَ النّظم والإيقاع والرّمز؟

هذه بعض مشاكل التّرجمة قديماً وحديثاً، فهل وُفّق ريجيس بلاشير (Régis Blachère)، في ترجمته المشهورة للقُرآن، في تذليل بعضها؟[2].

= موضع آخر غير فصيح. وهكذا تكون الفصاحة دراية لطيفة بطرائق تصريف الكلام في العربيّة. المرجع نفسه، ص401.

(1) Mohammed Arkoun, «comment lire le Coran?», préface de la traduction de Kasimirski du Coran (Paris: Garnier-Flammarion, 1970), p. 22.

(2) بلاشير (1900-1973م)، وُلِد في فرنسا، وأقام في المغرب مع والديه منذ طفولته، حيث درس في مدرسة فرنسية في الدار البيضاء، ثمّ درس في جامعة الجزائر، وعاد بعد ذلك إلى التّدريس في المغرب. وقد حصل بلاشير من باريس على دكتوراه الدولة برسالة حول المتنبي. راجع: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرِقين، دار العلم =

لقد اخترنا هذه التّرجمة، التي صدرت منذ منتصف القرن العشرين، لشُهرة صاحبها، باعتِباره عَلَماً من أساطين الاستِشراق الفرنسي الحديث، ولتضلّعه في اللّغة العربيّة، واهتِمامه بآدابها بحثاً وإشرافاً[1]. ولعلّ حذق بلاشير العربيّةَ والفرنسيّةَ جعل بعض الباحثين يرى أن ترجمته للقرآن «رائعة»[2]. ولهذا الحُكم دلائله؛ إذ تحظى ترجمة بلاشير للقرآن بشهرة وحُظوة في أوساط العُلماء لما امتازت به من بلاغة.

لكنّ الباعِث على البحث في ترجمة بلاشير ليس أدبياً إنشائيّاً في ما نحن بسبيله؛ إذ تنبع قيمة هذه التّرجمة، فضلاً عمّا تقدّم، في مُحاولة صاحبها أن يُعيد ترتيب سُور القرآن حسَبَ نُزولها، مُعتمداً على جُهود نولدكه (Nöldeke) خاصّةً. وقد سُبِق عمل بلاشير بمُحاولات مُماثِلة كمحاولة بَالْ[3]، وإن عدل المُترجِم، في النّشرة الثّانية، عن التّرتيب الزّمني، وعاد إلى التّرتيب المعهود في المصاحف العُثمانية، واكتفى بتقديم التّرتيب المُقترَح في مقدّمة التّرجمة[4]. أمّا اهتِمامُنا بترجمة (سورة النّجم)، فيُعزى إلى ما أتاه بلاشير من

= للملايين، ط3، بيروت، 1993م. أمّا ترجمة القرآن، فقد نشرها بلاشير في أواخر النّصف الثّاني من القرن العشرين:

Régis Blachère, Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates, 2 Vols.(Paris: 1949-1950).

(1) ألّف بلاشير كتاباً في علم العربيّة (Grammaire de l'arabe classique)، وأشرف على رسائل جامعية كثيرة، منها رسالة عبد القادر المهيري (Les théories grammaticales d'Ibn Ginnī)، ورسالة محمّد عبد السّلام (Le thème de la mort dans la poésie arabe).

(2) أُنظر: العلاني، محمد الصّحبي، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ألفا، تونس، ط1، 1998م، ص15.

(3) R. Bell, The Qur'ân: Translated with a critical re-arrangement of the Surahs, 2 vols. (Edinburgh: 1937-39).

(4) ظهرت الطّبعة الثّانية سنة 1957م، وفي خصوص التّرتيب الزّمني الذي يقترحه بلاشير راجع: =

ترجمة آيات الغرانيق، أو «الآيات الشّيطانية» كما يُسمّيها المُستشرِقون (Versets sataniques)، بعد نقل الآية العِشرين ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾.

إنّ في إقدام بلاشير على إضافة «الآيات الشّيطانية» إلى ترجمة القُرآن جنوحاً إلى التّأويل يُجاوز وظيفة التّرجمان، فحاولنا أن نستقصِيَ في مكامن القِراءة خَلَل التّرجمة، وأن نُحيط بمواقف المُستشرِق من قضايا شائكة لاتّصالها بنصّ ديني مُقدّس، ولاتّصالها بجوانب من سيرة محمد ﷺ، كانت، ولا تزال، محلّ خِلاف بين العُلماء والكُتّاب. فإذا كانت التّرجمة في ذاتها تُثير من القضايا ما بيّناه في أوّل مقالنا، فإنّ ترجمة القرآن تكشِف عن طرائق المُترجِمين في إدراج مواقفهم الدينية، وآرائهم التاريخية في النصّ المُترجَم، وتُقدّم لغير المُسلِم صورة عن رسالة الإسلام، يجوز بدءاً أن نُسائل أنفسنا عن مدى أمانتها، وعن مقاصد المُترجم من صناعتِها؟

1- ترجمة القرآن في أوربا ومنزع «القِراءة»:

يتبيّن للنّاظِر في تاريخ ترجمة القرآن في أوربا أنّ محاضنَ التّرجمة لم تكن نزيهة؛ إذ أنجِزت أوّلُ ترجمة إلى اللّاتينية في دَير كلوني (Cluny)، برعاية رئيسه الرّاهب الفرنسي بطرس المحترم (Pièrre le Vénérable). وقد اضطلع بها بطرس الطليطلي (Pedro de Toledo) وآخرون في عام ثلاثة وأربعين ومئة وألف (1143م). والطليطلي هو مُترجِم الرّسالة التي تُنسب إلى عبد المسيح بن إسحاق الكِندي الأندلسي[1]. وقد طُبِعت ترجمة جماعة دَيْر

= Le Coran, traduit de l'arabe par Régis Blachère (Paris: Maisonneuve et Larose, 1999), pp. 12-18.

(1) نُشِرت هذه الرسالة نشَرات عديدة في لندن (1885م) والقاهرة (1912م)... وتتضمّن جميع الطبعات رِسالةً تُنسب إلى الهاشمي، يدعو فيها عبد المسيح بن إسحاق الكِندي إلى الإسلام، ورسالة الكندي في الردّ على الهاشمي، ودعوته إلى النّصرانية. وقد بيّن عبد المجيد الشّرفي وآخرون أنّ كاتِب الرّسالتين واحد، وأنّه من أهل القرن العاشِر الميلادي (الرّابع الهِجري). راجع: الشرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر، الدّار التونسية/المؤسّسة =

كلوني للقُرآن سنة ثلاث وأربعين وخمسِمئة وألف (1543م) في بازل في سويسرا[1].

لا مريةَ في أنّ الأغراض الجدلية سيطرت على ترجمة القرآن منذ بدايتها، وفي أنّ نهوض رُهبان مسيحيين بأوّل ترجمة يطعن في أمانتها، ولا سيّما أنّ كبيرهم الطليطلي ترجم **الرّسالة**، وما حوته من تشنيع على رسول الإسلام بعِشق النّساء، والشدّة (السّيف)، وهي مطاعن المسيحية على محمّد منذ زمن القدّيس يوحنا الدّمشقي (ت 749م) (St. Jean Damascène)، «مُمهِّداً الجادّة للمستشرقين المعروفين بتحاملهم على الإسلام»، على حدّ عبارة جواد علي[2]. ويُشير عبد الرّحمن بدوي إلى أنّ التّرجمة التي أنجزتها جماعة كلوني أقرب إلى التّلخيص المُوسّع، ولا تلتزم بنصّ القرآن؛ بل تنقل معانيَه. وهذا أول زَيْغ عن الأمانة؛ لأنّ المعاني مثلما ذكرنا لا تُوجد خارج النّظم[3].

= الوطنيّة للكتاب بالجزائر، تونس/الجزائر، 1986م، ص123-128. وقد احتفى المُجادِلون المسيحيون بالرّسالة، واتّخذوها عُمدةً في ردودهم على الإسلام، وكذلك فعل بعض المستشرِقين المُحدَثين. راجع حول تأثير الرسالة في الأعمال المسيحية والغربيّة كتاب:

Norman Daniel, Islam and The west, the making of an image (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), pp. 6-12.

(1) بدوي، «القرآن» في: موسوعة المستشرِقين، مرجع سابق، ص441.

(2) علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية، دار الحداثة، بيروت، 1988م، ص26.

(3) الشّكل والمُحتوى في اللّغة مُتعاظلان، ولا يُوجد مُحتوى خارج الشّكل حَسب هلمسلف (Hjelmslev)؛ بل إنّ المُحتوى لا يتجلّى إلا في الشّكل، ولا يصحّ العكس، أُنظر:

«Forme et substance», in: La linguistique, Guide Alphabétique, sous la direction d'André Martinet (Paris: Éditions Denoël,1969), p. 121: «La forme est indépendante de la substance mais non le contraire ; on peut concevoir une forme linguistique sans qu'elle soit manifestée par une substance, mais non une substance sans qu'elle soit la manifestation d'une forme».

إنّ نهج المُجادل، ليس كنهج العالِم؛ فالمُجادِل تحكمه عصبيّةٌ دينيةٌ، يسعى إلى خدمتها من خلال التّرجمة، ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها الوِجهة التي يرضاها، ويرضاها دينُه. وههنا تستحيل التّرجمة ضرباً من القراءة للقرآن، وتأويلاً له، يقصد إلى التّأثير في وجدان أهل اللّغة المنقول إليها (الغربيين). ولا يخفى أنّ ترجمة جماعة كلوني جاءت في فترة الحروب الصّليبيّة (1096-1291م)، وقد سعى رجال الدّين، في تلك الفَترة، إلى تأجيج مشاعر المسيحيين بتأليبهم على المسلمين ودينهم. وهكذا تخدُم مثل هذه التّرجمة أهدافَ الصّراع الحضاري والعسكري، ولا تخدم التّثاقف، وتعارف الشّعوب.

واصل رجال الدّين المسيحيون اعتِناءهم بترجمة القرآن لأغراض جدليّة؛ إذ نشرت هيئة الدّعوة التّابعة للبابا كتابَ **(الرّائد في الردّ على القرآن)** (Prodromusad Refutationem Alcorani)، سنةَ إحدى وتسعين وستِّمئة وألف (1691م)، ثمّ أُعِيد نشر **الرّائد** مع نصّ القرآن وترجمته إلى اللّاتينية. وهذه المرّة انكشفت غايات المسيحيّة في جعل التّرجمة ظهيراً في «الردّ» على القرآن، ومُتمّماً لمُجادلة الإسلام. فهل يُمكن أن يكون تجاور «الردّ» والتّرجمة بريئاً، لا قصدَ منه؟ لا يكون ذلك أبداً مادام الرّد أصلَ النصّ، وقد سَبَق أن نُشِر مُفرَداً؛ فالتّرجمة تأتي خادمةً للجدل فحسْب، وإنّما أُردِفت به ليجد فيها القارِئ ما مهّد له الردّ.

ظلّت ترجمة القرآن رهينةً بالمؤسّسات الدّينية؛ فمنها ظهرت أوّل ترجمة (ترجمة جماعة كلوني)، وستُصبح هذه التّرجمة أصلاً للتّرجمات اللّاحقة إلى اللّغات الأوربيّة؛ فعنها نُقِل القرآن إلى الإيطالية سنة سبع وأربعين وخمسِمئة وألف (1547م)، وعن التّرجمة الإيطالية أُنجِزت التّرجمة الألمانيّة (1616م)، وعن الترجمة الألمانية تمّت الترجمة الهولندية[1]... وعلى هذا

(1) بدوي، موسوعة...، مصدر سابق، ص443.

النّحو، لم يبقَ من النصّ إلا آثار، ويصِح في هذه الترجمات قول الجاحظ: «فكيف بكتاب قد تداولته اللّغاتُ، واختِلافُ الأقلام، وأجناسُ خطوط المِلل والأمم؟!»[1]. ولا ريبَ في أنّ بلاغة الجاحظ، ونفاذ فكره، يُغنيان عن القول: إنّ ذلك الكِتاب مُسِخ مسخاً.

دخل القرآن إذاً إلى اللّغات الأوربيّة من باب الرّهبان ومَن في معناهم، فلم تخلُ ترجماته من ألوان القراءة والتّأويل، توجيهاً لأفهام الأوربيين، وإرساخاً لصورة عن الإسلام تكون سلاحاً في حرب الغرب على بلاد المُسلمين. إنّها حرب لم تهدأ منذ الحروب الصليبية حتى احتِلال الهند في القرن السّابع عشر، ثمّ الحملة الفِرنسية على مصر (1798-1801م)، واحتِلال الجزائر سنة ثلاثين وثمانِمئة وألف. وما انجرّ عن اتّفاقيّة سايكس-بيكو سنة (1916م) من تقسيم لترَكة الدّولة العُثمانية بين الدّول الغربيّة، ولا سيّما فرنسا وبريطانيا. إنّه تاريخ تصادم، وصراع وُظِّفت فيه ترجمة القرآن وسيرة محمّد[2] أسلِحةً ثقافيةً لاستِكمال الهيمنة الأوربيّة.

فما هي منزلة الترجمة التي أنجزها بلاشير من التّرجمات الفِرنسية السّابِقة؟ لقد عُمِلت أوّل ترجمة فِرنسيّة في منتصف القرن السّابعَ عَشَرَ

---

(1) الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، ج1، ص78.

(2) من دلائل توظيف السّيرة في معارك التبشير الاستِعمارية ما أتاه المُستشرق الإنكليزي مُوير؛ إذ كان ناشطاً في مجال التبشير في الهند منذ سنة (1847م)، فطلب منه مُبشِّر جرماني يُدعى فندر (Pfander) أن يُصنّف سيرة لمحمد، فتترجم إلى الأورديّة، خدمةً لمقاصد التبشير، فاستجاب موير بتأليف (حياة محمّد):

William Muir, The life of Mahomet (London: 1861).

وفندر هذا هو مُؤلِّف الكتاب المشهور (ميزان الحق) (The balance of truth)، الذي تُرجِم إلى العربيّة؛ نُشِر بلايبزك (Leipzig) سنة (1865م)، ثم في مصر سنة (1915م)... وهذا الكِتاب عمدة لدى المُجادِلين المسيحيين المُحدَثين، وقد ردّ عليه بُعيد صدوره رحمت الله بن خليل الهندي بكتاب (إظهار الحق)؛ القسطنطينية (1867م)، ثمّ مصر (1891م).

(1646م)، أنجزها قنصل فرنسا في مصر دي ريير، ونشرها في باريس[(1)]، ثمّ نهض المستشرق الفرنسي سفاري بثاني ترجمة في أواخر القرن الثّامِنَ عشرَ (1783م)[(2)]، وقد قدّم المستشرق لترجمته بسيرة للنبيّ محمّد في أكثر من مئتَيْ صفحة على ما يذكر عبد الرّحمن بدوي (**موسوعة المستشرقين**، القرآن). وهذا يُؤكّد التلازم الذي أشرنا إليه بين ترجمة القرآن والسّيرة؛ ولا يخفى أنّه تلازم يستند إلى مسلّمة استشراقية قديمة-جديدة تقول: إنّ محمّداً هو مُؤلّف القرآن، خلا بعض المستشرِقين الذين نأوا عن الأحكام الموروثة، ولم يلِجوا حلْبة الجدل الدّيني ظاهراً وباطِناً، من أضراب منتغمري واط[(3)].

وإنّ لمثل هذه المسلّمات الاستِشراقية تأثيراً في تعامل التراجِم مع القرآن؛ فالنَّظرة إلى محمّد ومدى صدقه تنعكس في ثنايا التّرجمة؛ لذلك اشتغل كثيرٌ من مُترجِمي القرآن بالسّيرة النبويّة. ولم يُفارق بلاشير هذا التّقليد، بل عكسه؛ إذ ترجم القرآن (1950م)، ثمّ ألّف كتاباً في السّيرة (1952م)[(4)]. ويُؤكّد بحثنا في ترجمة بلاشير لـ (سورة النّجم) أنّ آراءه في السّيرة أدّت به إلى نقل حكاية الغرانيق، وإدراجها في ترجمة القرآن، وهو ما استبدّ به دون سائر التّراجِم. ولعلّ مقارنة نصّ بلاشير بترجمات غيره من

(1) Sieur Du Ryer, L'alcoran de Mahomet (Paris: 1647).

(2) M.Savary, le Coran, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet tiré des écrivains orientaux les plus estimés, 2 Vols. (Paris: 1783).

(3) ألّف المستشرق الإسكتلندي واط كتابيْن مهمّين في السّيرة، هما:

W.Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (London: 1953).

Muhammad at Medina (London: 1956).

وقد ذكر في مقدّمة كتابه الأوّل أنّه اجتنب الجدل القائم بين المسيحيين والمُسلمين بصدد نسبة القرآن إلى محمّد، أو إلى الله، فاكتفى بالقول: «يقول القرآن»:

«In order to avoid deciding whether the Qur'ān is or is not the word of God, I have refrained from using the expressions 'God says' and 'Muḥammad says. When referring to the Qur'ān, and have simply said 'the Qur'ān says'», p. x.

(4) Régis Blachère, Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (Paris: P.U.F, 1952), p. 9.

الفرنسيين يُفيد في الكشف عن خصائص نظرته إلى محمّد ورسالته، ولا شكّ في أنّ تلك النِّظرة تنبني على مبادئ نظرية ومنهجيّة، خليق بنا أن نتدبّرها.

2- ترجمة بلاشير (سورة النّجم) ومنازع التّأويل:

سورة النّجم هي السّورة الثّالثة والخمسون في الترتيب المعهود في المصاحف المطبوعة، وعدد آياتها اثنتان وستّون. وتتبوّأ هذه السّورة منزلةً مهمّةً في الوحي القرآني؛ إذ تصوّر تجلّي الملَك للرّسول حسَب أغلب المفسّرين، وهذه الرّؤية، التي يصفها القرآن، هي الرّؤية الثّانية: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النّجم: 13-14]. أمّا الرّؤية الأولى، فهي المذكورة في سورة (التّكوير: 81): ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ۝٢٣ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التّكوير: 23-24]. ويُشير نولدكه إلى تشابه الرّؤيتين[1]، ويرى جعيط أنّ الآيات الأولى من النّجم (1-18) تصوّر الرّؤية الثّانية (بعد التّكوير)، وتُمثِّل بداية الوحي. وسوف تختفي الرّؤى بعد هذه الرّؤية نهائيّاً[2]، ليُصبح الرّسول رسولاً سامعاً (Auditif)، بعد أن كان في أوّل أمره صاحبَ رؤى (Visionnaire).

وفي النّجم حِجاج ظاهر عن صدق الدّعوة: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: 2-4]، وسعيٌ إلى الإقناع بصدق الرّؤية، وإن كانت خارِجة عن المألوف «فهي رؤيا لا بمعنى الحلم، لكن بمعنى إدراك ما لا يُدرك عامّةً وعادةً»[3]، ويُفسَّرُ حرصُ القرآن على أن يُثبِتَ صدق الرّسول بأنّ الدّعوة في بدايتها. وقد لقي محمّد في مكّة مُعارضةً شرِسةً خلال ثلاثَ عَشْرَةَ سنةً، لم يُؤمِن به سِوى ثلّة من قريش، وهو ما حدا

(1) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر (...)،مُؤسّسة كونراد- أديناور، ط1، بيروت، 2004م، ص89.

(2) جعيط، هشام، في السّيرة النّبوية1؛ الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م، ص49 و56.

(3) المرجع نفسه، ص56.

به إلى الهجرة آخر الأمر إلى يثرب سنة (622م) (تاريخ ثابت). أمّا إيقاع السّورة، فيقصِد إلى التّأثير، ويرمي إلى الإقناع. فهل يستطيع ترجمانٌ أن يتشبّع بكل هذه «الطّبقات» المشكِّلة للمعنى، فينقلها إلى لغة أخرى؟

تستند التّرجمة، مثلما تبيّن، إلى مسلّمات معرفيّة، وتستند كذلك إلى مبادئ منهجيّة خفيّة وظاهِرة، وهذه المبادئ توجّه التّرجمة، وتُساهم في صناعة معانٍ تلحَقُ معانيَ النصّ الأصليّة. وقد عرض بلاشير في التّنبيه والمقدّمة، اللّذيْن قدّم بِهِما التّرجمة، بعضَ القواعد التي استند إليها في تعامله مع نصّ القرآن، فما هي تلك القواعد، وما هو تأثيرها في التّرجمة؟

أ- مقدّمات بلاشير المنهجيّة:

يذهب بلاشير إلى أنّنا نقرأ القرآن اليَومَ عكساً (à l'envers)[1]؛ لأنّ ترتيبه، على حدّ عِبارته، «مبلبل»، لا يُراعي التسلسل الزّمني لنُزول الآي. وقد سعى في النّشرة الأولى (1950م) من ترجمة القرآن إلى إعادة ترتيبه زمانياً، مُعتمِداً على جهود نولدكه (Th. Nldeke) صاحب (**تاريخ القرآن**)[2]. ونكتفي ههنا بالإشارة إلى أنّ معايير نولدكه وبلاشير في إعادة ترتيب القرآن معايير فيلولوجية أسلوبية وغرضيّة. فسُور الفَترة المكيّة الأولى، حسَبَ نولدكه، تمتازُ بقوّة أسلوبها (صور معبِّرة وخطابة، وشعريّة وإيقاع)[3]. ويرى بلاشير أنّ في سُور الفَترة المكّية المتأخّرة توسيعاً للدّعوة، مثلما تدلّ على

(1) Régis Blachère, Le Coran (Paris: Maisonneuve et Larose, 1999), p. 7.
ونجد الرّأي نفسه في كتابه: (Le problème de Mahomet)، مرجع سابق، ص1.

(2) نولدكه: مستشرق ألماني (1836-1931م)، اختصّ في دراسة اللغات السّامية، وقد نشر كتابه: تاريخ القرآن أوّل مرّة سنة 1860م، (بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق). ثمّ نُشر تاريخ القرآن بلايبزك مرةً أخرى سنة 1909 (Geschichte des Koran, Leipzig)، وتُرجم إلى العربية: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر (....)، مُؤسّسة كونراد أديناور (Konrad-Adenauer)، بيروت، ط1، 2004م.

(3) تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص.xxxvii

ذلك العِبارات المُتواترة: «أيّها النّاس»، و«اللّه» (بدل الرحمن). وتشترِك سُور الفَترة المكيّة الثّالثة في طول آياتها (مقارنةً بما سبَقها)، وفي خلوّها من الإيقاع (Arythmiques)...»[1]. ويعضُد الترتيب الزمني لدى بلاشير الانتظام الغرضي؛ فسُور الفَترة المكيّة الأولى تدعو إلى التطهّر والتصدّق والثبات على الإيمان[2].

استِناداً إلى هذه المعايير، عرض بلاشير ترتيبه الجديد لسُور القرآن، فحدّد أربعَ فتَرات؛ ثلاث منها مكيّة تضمّ تسعينَ سورةً (90)، وواحدة مدنيّة تضمُّ أربعاً وعِشرين سورة (24)[3]، وهو ترتيب لا يُبايِن ترتيب نولدكه إلا قليلاً؛ وتأتي سورة النّجم في المرتبة الثّلاثين (30) من سُور الفَترة المكيّة الأولى. إنّ ما يلفت انتباه النّاظر في عرض بلاشير لطريقته في ترتيب القرآن وترجمته ليس هذا الاجتِهاد الذي تركه في النّشرة الثّانية (1957م)، وإنّما قوله في أوّل التّنبيه إنّه اعتمد في التّرجمة على المُصحَف الذي طُبع في القاهرة عامَ اثنين وأربعين وثلاثمئة وألف من الهجرة (1923م)، خلا بعضِ «التّعديلات» (Variantes) التي سينُصّ عليها[4]. والعِبارة الفرنسية تُفيد ما يلحَقُ النصّ، أو بعضَه، من تغيير يُخالِفُ المشهور، ويُعزى ذاك التغيير إلى صاحب النصّ (تعديل)، أو إلى تصحيف في النّسخ أو الطّبع، فما موقعُ بلاشير من القُرآن؟

---

(1) Blachère, Le Coran, op. cit., pp. 16-17

(2) Ibid, p. 12.

(3) Ibid, pp. 12-18.

(4) «A quelques variantes près qui seront indiquées, le texte de base adopté pour la présente Traduction est celui de l'édition publiée au caire, en 1342 de l'Hégire (= 1923 J.-C.)», Ibid, p. 7.

والمصاحف المطبوعة في مِصر منذ سنة (1918=1337هـ)، هي رواية حفص بن سليمان الكوفي لقِراءة عاصم بن أبي النَّجود الكوفي، بتدقيق مشيخة الأزهر ومراجعتها دائماً.

لو كان النصّ الذي يُترجمه بلاشير مسرحيّةً لفولتير مطبوعةً على وجهها، هل كان يتجرّأ على «تعديل» نصّها، ولا سيّما إذا كان التّعديل من لدن الكاتب؟ ولنهبْ على مذهب كثير من المُستشرِقين أنّ محمّداً مُؤلِّف القرآن، فهل يَجوز أن «نُعدّل» مُؤلَّفه؟ إنّ في هذا حيْداً عن جادّة التّرجمة، وقادحاً في نَصَفة المُترجِم، يُؤيّده ما ذكره من عِبارات مُبهَمة عن تدخّله في التّرجمة ليُوضِّحَ، ويُقوِّم[1]. فماذا سُيقوِّمُ؟ وهل تُبيحُ وظيفةُ التَّرجمان التّقويم؟ وإذا تغاضينا عن قضيّة التّوضيح، واعتبرناها ضرورةً تقتضيها اللّغة المنقول إليها، فكيف نتجاوز مسألةَ التّعديل؟

ب- قرائن التّأويل في ترجمة سورة النّجم:

سنحاول أن نُبصِرَ بِبعض دلائل التّأويل في ترجمة بلاشير لسورة النّجم، وإن كان عملُنا في ذاته يقوم على شيء من التّأويل، لكنّنا احتججنا لتأويلاتنا ما أمكن. ولا نُنكِرُ صعوبة المسألة؛ إذ إنّ استقصاء مظاهر التّأويل لدى بلاشير يستوجب معرفةً بالفرنسيّة تُضاهي معرفتَه بها، وهو ما لا ندّعيه؛ لذا عوّلنا على المعاجم الفرنسيّة المُحترَمة في النّفاذ إلى دقائق المعاني.

ترجم بلاشير الآية الثّالثة ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النّجْم: 3] بقوله:

«il ne parle pas par propre impulsion».

وعِبارة (impulsion) تُفيد معنى الجبر على فعل ما[2]، في حين أنّ «ينطق عن الهوى» تدُلّ على الرّغبة في فعل ما تميل إليه النّفس، وإن كان خالياً من كلّ خير، قال ابن فارس (ت 395هـ): «وأمّا الهوى: هوى النّفسِ»[3]. ولا

---

(1) «Souvent cependant des mots placés en italique entre crochets [...] ont dû être ajoutés pour satisfaire à la correction ou à la clarté», Ibid, p. 8.

(2) Émile littré, Dictionnaire le littré (Paris: librairie Ch. Delagrave, 1897).

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر، (د. م)، 1979م.

يُسوِّغ النّفيُ استعمالَ عبارةٍ تُفيد **الإكراهَ**، وتبدو ترجمة أندري شوراقي[1] أقربَ إلى روح النصّ العربي من ترجمة بلاشير؛ إذ يقول:

«il ne s'exprime pas par passion».

فعبارة (passion) تؤدّي أداءً حسناً معنى «الهوى»؛ إذ تُعبّر عن خلَجات النّفس فرحاً وحزناً[2]، ولعلّ تشبّع الكاتب اليهودي بأصول اللّغات الاشتِقاقية جعل ترجمته أكثرَ دقّةً من ترجمة بلاشير.

وترجم الآية الخامسة: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النّجْم: 5] بقوله:

Qui lui a enseigné un [ange] redoutable, fort et [3].

في حين ترجمها كازمرسكي بقوله:

L'énorme en force l'a instruit [4].

وهنا تخلو الآية من معنى التّخويف الشّديد الذي تُوحي به عِبارة (redoutable)، وليس فيها إلا وصف قوّة جبريل الشّديدة؛ فتكون إضافةُ بلاشير صفة تدلّ على التّخويف انحرافاً بالمعنى. وقد جاء كازمرسكي بترجمة قريبة جدّاً إلى النصّ العربي؛ إذ اكتفى بوصف قوّة جبريل، وهو المعنى الوارد في الآية الخامسة من السّورة. فكأنّ بلاشير يُريد إظهار العلاقة بين

---

(1) أندري شوراقي (André Chouraqui): كاتب يهودي (مستشار داود بن غوريون بين سنتي 1959 و1963م)، ترجم العهد القديم عن العبريّة، وترجم العهد الجديد والقرآن إلى الفرنسيّة. وقد وُلِد في الجزائر، ثمّ هاجر إلى فرنسا للدّراسة، فإسرائيل (1958م)، حيث ولّي مناصب قياديّة في الدّولة. أمّا ترجمته للقرآن، فهي:

Le Coran, traduction et commentaires(Paris: Robert Laffont, 1990).

(2) Le littré, «Mouvement de l'âme, en bien ou en mal, pour le plaisir ou pour la peine».

(3) ترجمة بلاشير للنّجم وردت في الصّفحات: 560-563، من الطّبعة المُعتَمدة في هذا البحث:

Le Coran, traduit de l'arabe par Régis Blachère (Paris: Maisonneuve et Larose, 1999).

(4) Kasimirskī Le Coron (Paris¤ Garnier- Flammarion, 1970), p. 410.

جبريل (المُؤتي) ومحمّد (المُؤتَى إليه) **علاقة جبْر وإكراه**، ولعلّه في ذلك متأثّر بعلاقة الصّراع التي كانت قائمةً بين بعض أنبياء العهد القديم (يعقوب) ويَهْوَه. في حين أنّ علاقةَ جبريل بمحمّد، حسَب القرآن، علاقةُ تعليم وتبليغ، وإن كانت لحظة الاتّصال بالنّسبة إلى محمّد موقفاً جلَلاً يبعث على الرّهبة؛ لأنّه موقفٌ انكشاف لحقائق مُفارِقة للحقائق الأرضيّة. ولأنّ تجلّيَ جبريل موقفٌ رهيب، عبّر القُرآن عن كونه حقيقةً، على الرغم من خروجه عن مألوف النّاس ورُؤاهم: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النّجْم: 11-12].

قال الجاحظ: إنّ التّرجمان لا يُؤدّي أبداً ما قال الحكيم على خصائص معانيه، وقد فسّر سببَ القصور بقوله: «وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقِّها وصدِقها، إلا أن يكون في العِلم بمعانيها، واستِعمال تصاريف ألفاظِها، وتأويلاتِ مخارجها، مثلَ مؤلِّف الكِتاب وواضعه»[1]. فكيف إذا كان الكِتابُ كِتابَ دين، ووحي لدى المسلمين؟ ومستودعَ إعجاز، دارت بنصّه كتبُ البلاغيّين، وبه احتجّ اللّغويون؟ لا شكّ في أنّ الأمر خطير وخَطِرٌ، ويستأهل بياناً لا نعتقد أنّ بلاشير يَحوزه في العربيّة؛ إذ بدت لنا ترجمته في مواضع من سورة النّجم مُجانِبةً لروح الآية، جانِحةً إلى القراءة، كترجمته للآية السّادسة: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ﴾ [النّجم: 6] بقوله:

6. doué de sagacité. [Cet Ange] se tint en majesté.

وترجمة شوراقي أدقّ (doté de vigueur, majestueux)؛ لأنّ «المِرّة» لا تعني سِوى صحّة الجسم، والقوّة مثلما ذكر الطّبري: «عُنِيَ بالمِرّةِ صحّةُ الجِسم، وسلامتُه من الآفات والعاهاتِ. والجسمُ إذا كان كذلك من الإنسان، كان قوِيّاً»[2]. أمّا (sagacité) فهي عبارة نادرة الاستعمال في

(1) الحيوان، مرجع سابق، ج1، ص76.
(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي، 26 ج، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م، ج22، ص11.

الفِرنسية، وتعني حِدّة الذّهن[1]، فهل أخطأ بلاشير، أو قصد إلى إظهار مقدرة الرّسول الذهنية؟ وقد فسّر بها بعضُ المستشرِقين ما ورد في القرآن من وصف للآخِرة، والجنّة...؟ ولعلّ في ترجمة الآية الحادية عشرَةَ ما يُرجِّح الجُنوحَ إلى التّأويل، أكثرَ من الخطأ المحض؛ إذ نقل بلاشير الآية الحادية عشرةَ: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النّجم: 11] هكذا:

11. Son imagination n'a pas abusésa vue.

والأحرى ترجمة «الفُؤاد» بالقلب، لا بعبارة تدلّ على الخيال (imagination)، وما يُحيل عليه من وهم وتوهّم، في حين أنّ اللّحظة التي يصفها محمّد هي لحظة حقيقة لا مِرية فيها ﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النّجم: 12]. ونحن نقصد ههنا «الحقيقة» النفسية واليقين العِرفاني خاصّةً. وقد أشار بلاشير في هامش ترجمة الآية إلى أنّ الفُؤاد يعني فيما يعني القلب، وهو مستودع الفكر لدى السّاميين، فلِم عدل عن (Coeur) وهو الأقرب إلى «الفؤاد» والسّياق؟ أليس في ترجمة بلاشير تشبّثٌ ببعض المقالات الاستِشراقية الكلاسيكية، التي ترى أن القُرآن ثمَرة من ثمَرات خيال محمّد؟

إنّ أمّ القرائن التي تدُلّ على تشبّث بلاشير بمقالات الاستشراق القديم في التعامل مع القرآن هو ما أشرنا إليه من ترجمة حكاية الغرانيق في ترجمته لسورة النّجم، وههنا نرى أنّ التّرجمانَ يُصبح قارِئاً لتاريخ النصّ، لا ناقِلاً له كما هو؛ ويُضحي مُبشِّراً لأهل اللّغة المنقول إليها بصورة عن محمّد والقرآن. وعلى هذا النّحو تُفخّخ التّرجمات، فتؤدّي وظائف خطِرة.

3- ترجمة آيات الغرانيق، وخرق نصيّة النصّ:

ترجم بلاشير الآيتين الشّيطانيتين: «تلك الغرانيق العُلا، وإنّ شفاعتهنّ لتُرتَجى»، بعد الآية العِشرين: ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النّجم: 20]. وأسند للأولى رقم: 20ب، وإلى الثّانية 20ت:

(1) Le littré, «Subtilité de l'esprit, comparée à la subtilité de l'odorat».

20bis Ce sont les sublimes Déesses.

20ter et leur intercession est certes souhaitée.

ولم يُبيّن أيّ مسألة تتعلّق بما أضاف إلى النصّ، على الرغم من أنّه فسّر في الهوامش مسائلَ كثيرة تتعلّق بتفسير بعض الآي، أو بتبرير اختياره عبارة في التّرجمة دون غيرها... وهذا السّكوتُ يجعل ما أتاه مُنكَراً، فكيف يُضيف إلى النصّ ما لم يجده في المُصحف الذي اعتمد عليه (طبعة القاهرة لسنة 1923م)؟ و«الآيتان» اللّتان ترجمهما أثارتا، قديماً وحديثاً، جدلاً واسِعاً، وعدّهما كثير من المُستشرقين والمسيحيين حُجّةً على خضوع الرّسول في بداية الدّعوة المكيّة لإرث قومه الوثني، ثمّ «طوّر» الدّعوة فأصبحت توحيدية. فما هي قصّةُ قصّةِ الغرانيق؟ وهل في تاريخ القرآن والسّيرة ما «يجيز» ترجمة الآيتين الشّيطانيتين؟

في أخبار السيرة أنّ الرسول رأى من قومه كَفّاً عنه، فتمنّى ألا ينزل عليه شيء ينفّرهم منه، فجلس يوماً مجلساً من أنديتهم حول الكعبة، فقرأ عليهم ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النّجم: 1]، حتى إذا بلغ ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ ١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [النّجم: 19-20]، ألقى الشيطان على لسانه: «تلك الغرانيق العُلا، وإنّ شفاعتهنّ لتُرتجى»، فسجد الرسول وسجد معه كفّار قريش. ثم صحّح جبريل ما ألقى الشيطان على رسول الله، وأنزل الله: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ لِتَفۡتَرِيَ عَلَيۡنَا غَيۡرَهُۥۖ وَإِذٗا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلٗا ٧٣ وَلَوۡلَآ أَن ثَبَّتۡنَٰكَ لَقَدۡ كِدتَّ تَرۡكَنُ إِلَيۡهِمۡ شَيۡـٔٗا قَلِيلًا ٧٤ إِذٗا لَّأَذَقۡنَٰكَ ضِعۡفَ ٱلۡحَيَوٰةِ وَضِعۡفَ ٱلۡمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيۡنَا نَصِيرٗا﴾ [الإسراء: 73-75]. وتذكر الروايات أنّ بعض مُهاجِرة الحبشة عادوا إلى مكّة بعد أن جاءهم نبأ التقارب بين الرسول وقريش...»[1].

اهتمّ أربابُ السّير بحكاية الغرانيق قديماً وحديثاً؛ فحذفها ابن هشام (ت

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001م، ج1، ص174-176.

218هـ)، على الرغم من إيراد سلفه ابن إسحاق لها(ت 150هـ)[1]. أمّا ابن سعد (ت 230هـ)، فقد رواها دون أن يُعلِّقَ عليها؛ وأوردها الطبري (ت 310هـ)، في تاريخه، نقلاً عن ابن إسحاق[2]، ورَوى أنّ جبريل تدخّل فيما بعد، ونبّه النبيَّ إلى الخطأ، فأنزل الله تعالى قرآناً في ذمّ آلهة قريش[3]... ولم تُفارِق مواقفُ العُلماء المُتأخّرين مواقفَ أسلافِهم؛ إذ انقسموا بين مُورِدٍ للقصّة ومُنكِرٍ لها؛ إذ قال ابن كثير (ت 774هـ): «وذكروا قصّة الغرانيق وقد أحببنا الإضرابَ عن ذكرها صفْحاً؛ لئلا يسمعَها من لا يضعها على مواضعها»[4].

أمّا المحدَثون، فقد نظروا إلى المسألة من زوايا مُتباينة[5]، واختلفت مقاصدهم من الفحص عن قصّة الغرانيق، فمال فريق من الكتّاب العرب إلى تفنيد الحكاية؛ إذ أنكرها الطهطاوي (ت 1873م): «وأمّا السنّة، فهو أنه رُوِيَ عن محمّد بن خُزيمة أنه سئِل عن هذه القصة [الغرانيق] فقال: هذا من وضع الزنادقة، وصنّف فيه كتاباً»[6]. ويعيب محمّد حُسين هيكل على بعض

---

(1) ابن إسحاق، المبتدأ والمبعث والمغازي، قونية/ تركيا، 1401هـ/ 1981م، فقرة 219، ص157.

(2) تاريخ الطبري، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1967م، ج2، ص338-339.

(3) المرجع نفسه، ص339. ويذكر الطبري آياتٍ في إصلاح ما ألقى الشيطان على لسان الرسول وذمّ آلهة قريش، منها: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: 23].

(4) ابن كثير، البداية والنهاية، 14 ج، بيروت، 1966م، ج3، ص90.

(5) عرضنا إلى بعض مواقف المُحدَثين من عرب وغربيين من حكاية الغرانيق في رسالتنا للدّكتوراه: كتابة السّيرة النبوية لدى العرب المُحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائفُها، المركز الثّقافي العربي؛ مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الدّار البيضاء/ بيروت، ط1، 2014م.

(6) الطّهطاوي، رفاعة رافع، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود وفاروق حامد بدر، مجلّد واحد يضمّ جزأين في السّيرة وكتاب: =

كُتّاب السّير والمُفسِّرين والمُستَشرِقين أخذَهم بقِصّة «الغرانيق العُلا»، ويقرِّر أنّه «حديثٌ ظاهر التّهافت، ينقُضه قليل من التّمحيص، وهو بعد حديث ينقض ما لِكُلّ نبيّ من العِصمَة في تبليغ رسالات ربّه»[1].

وقد استبد الرّصافي من دون سائر الكُتّاب العرب المُحدَثين بقبول قصّة الغرانيق؛ إذ قال: «وقد نطق محمّد عن الهوى في القرآن أيضاً ورجع عنه»[2]. ويُفسّر القصّة برغبة النبي في استِمالة قومه، ثمّ عدوله عنها لمنافاتها التّوحيد أساس الدّعوة. ويذهب الرّصافي إلى أنّ الرّسول اعتذر عن القصّة في (سورة الحجّ: الآيتان 52، 53)، لكنّ هاتين الآيتين متأخِّرتان عن الفَترة التي نزلت فيها سورة النّجم؛ إذ تعودان إلى الفَترة المدنيّة، وهو ما اهتدى إليه محمّد عِزّة دَرْوَزَة في السّيرة التي ألّفها في منتصف القرن العِشرين (1948م)، ويُؤكّد البحث في تاريخ القرآن مذهب دروزة[3].

أمّا المستشرقون عموماً، فقد نزعوا إلى تصديق قصّة «الغرانيق العلا»، ولأنّ أعمالهم تنطبع بمِيسم «سلفي» في أحيان كثيرة؛ إذ يأخذ اللّاحِقُ منهم عن السّابِق، فإنّنا سنحاول النّفاذ إلى أوائل المقالات في الغرانيق، مُظهِرين

= الدّولة الإسلاميّة، نظامها وعِمالاتها، مكتبة الآداب، القاهرة، 1982م، ج1، ص104.

(1) هيكل، محمّد حسين، حياة محمّد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983م، ص176.

(2) الرّصافي، معروف، الشخصيّة المُحمّديّة أو حلّ اللّغز المقدّس، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م، ص165 وما يليها.

(3) دَروزة، محمّد عِزة، سيرة الرسول، صُور مقتبَسة من القرآن الكريم، مطبعة الحلبي، مصر، ط2، 1965م، ج1، ص252-253. حيث يدحض أيّ صلة لآيتي سورة الحجّ بقصّة الغرانيق: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [الحَجّ: 52-53]. ويرى أنّهما نزلتا في طريق الهجرة إلى المدينة.

توارثها جيلاً عن جيل. ولعلّ موقف نولدكه في **(تاريخ القرآن)** (1860م، ثمّ النسخة التي عدّلها شفالي وفيشر وآخرون: 1938م) كان القاعِدة التي انبنت عليها آراء الكتّاب الغربيين اللّاحِقين في المسألة؛ إذ يُفسِّر القصّة بالخوف الذي اعترى الرّسول في ذلك الوقت، ففتّش «عن حلّ وسط مع الدّين القديم باعتِرافه بتلك الآلهة ككائنات جيّدة خاضعة لله»[1].

ونجد في **(تاريخ القرآن)** استِعراضاً لبعض مواقف المستشرِقين من القصّة؛ إذ يُقرّ مُوير وشبرنغر بحدوث القصّة، ويريان في ذلك «دافعاً لوصف النبيّ مجدّداً بالخِداع»[2]. أمّا المستشرِق الإيطالي ليوني كِيتاني، فيرى أنّ القِصّة مُختَلَقة بأخَرةٍ، ويحتجّ على ذلك بأنّ قريشاً، التي أرغمت المُؤمنين على الهِجرة، لا يُمكن أن تُنصت إلى سورة كاملة من القرآن، وتُصلّي مع محمّد...[3]. وينتهي نولدكه إلى تصديق القصّة بقوله «فمن البديهي ألّا يكون المُسلِمون قد اخترعوا قصّة تثير شكوكاً من هذا النّوع حول نبيّهم». وإذا كان أهل البِدع قد اخترعوا القِصّة، فلم يكن مُمكِناً أن تتسرّب إلى التّراث السُّنّي [يقصد الرّسمي بلا شكّ]. ثمّ يُقرّر: «وهكذا لا يبقى لنا مخرج آخر إلا الاعتراف بذاك الحدث كحدث تاريخي، حصَل فعلاً بحسب مضمونه الجوهري»، ويذهب إلى أنّ **الرّسول انتزع الآياتِ فيما بعد، وذكر أنّها من عمل الشّيطان**[4].

---

(1) نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص90.

(2) المرجع نفسه، ص90. وقد ورد موقف مُوير في كتابه:

William Muir, The life of Mahomet(London: 1861).

أمّا رأي شبرنغر ففي كتابه:

A. Sprenger, Das Leben und die lehre des Mohammad, 3 Vols. (Berlin: 1865).

(3) المرجع نفسه، ص90-91. وقد أصدر كِيتاني (Léone Caetani) مجموعة من المؤلّفات تتعلّق بحياة محمّد، وتاريخ الإسلام، سمّاها (حوليات الإسلام):

L. Caetani, Annali dell'Islam, 10 vols. (Milano: U. Hoepli, 1905-1926).

(4) المرجع نفسه، ص92.

ونجد لدى بلاشير الميْل ذاته إلى تصديق ما جاء في قصّة «الغرانيق»؛ إذ يعدّها تنازلاً من قِبَل النبيّ لأشراف مكّة؛ ويذهب إلى أنّ فكرة التوحيد لم تتجلّ في السّور المكيّة الأولى (قبل سورة النجم)؛ بل ينتقد كِيتاني في تكذيبه قصّةَ الغرانيق[1]. وهكذا يأخذ بلاشير من المرويّات ما شاء، ويترك ما شاء، ويأخذ عن كِيتاني ما يروق له، ويترك ما يُفسد عليه موقفه من الرّسول والإسلام. إنّ بلاشير من المُنادين بالاعتماد على القرآن في كتابة السّيرة حتى لا ننجرّ إلى الكتابة الإنشائيّة[2]، فكيف يقبَل في كتابه «النّقدي» بمثل هذا القَصَص المتأخّر؟

ولا تكاد جاكلين شابّي تخالف مقالات الاستِشراق الكلاسيكي في الغرانيق على جِدّة تأليفها (2008م)، فقد قالت: إنّ (الآياتِ 19-24 من سورة النّجم) تتبرّأ من الآلهة غير المكّيّة (Extérieures à la Mekke)، لكنّ النصّ في نسيجه القديم قد يكون تضمّن إشارةً إلى شفاعة بعض الآلهة، ثمّ قُوّم بنفي أيّة قدرة لتلك الآلهة. وتُرجّح شابّي أنّ التّقويم حصَل بعد فشل محمّد في التّأليف بينه وبين قومه[3].

إنّ بحث المُؤرِّخ هشام جعيط في مسألة الغرانيق ينأى عن منطقيْ الدّفاع وهو منطق الكُتّاب العرب، والطّعن وهو منطق فريق واسع من المستشرقين؛ فقد حقّق جعيط قصّة «الغرانيق» بإسهاب في كتابه الثّاني عن السّيرة[4]، واستعرض القصّة كما رواها ابن سعد وغيره، مشيراً إلى تصديقها من قبل

---

(1) Blachère, Le problème de Mahomet, op. cit., pp. 45-46.
وقد ذكر بلاشير في تصديق «الغرانيق» والردّ على كِيتاني العبارة الآتية:
«L'idée d'une concession est au contraire fort plausible», p. 46.

(2) Ibid., p. 1: «La première [Source] est le Coran».

(3) Jacqueline Chabbi, Le coran décrypté, figures bibliques en arabie (Paris: Fayard, 2008), p. 111.

(4) جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م، ص272- 281.

جماعة من المستشرقين، ثمّ بيّن أنّ سورة النجم[1] هي التي دشّنت القطيعة مع قريش، ولم يحصل قبل ذلك تهجّمٌ على الآلهة. وقد أعقبت هذه السّورة، سورتان «تعبّران بوضوح كامل عن عقيدة التوحيد، وعن القطيعة في العبادة والدّين، وهما سورتا [الإخلاص] و[الكافِرون]: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ...﴾ ، و﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ...﴾[2].

ويذهب جعيط إلى أنّ الهجرة إلى الحبشة[3] حصَلت بعد نزول سورة النّجم، لا قبلَها، فلا سجود للكفّار حين نزلت هذه السّورة، ولا عودة للمهاجرين كما تذكر الرّوايات. أمّا ما رُوي عن صلة آيات من سورة الحجّ والإسراء بقصّة «الغرانيق»، فيُثبت المُؤرّخ أنّ الآيات: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحجّ: 52]، و﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ۝٧٣ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَـٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 73-74]، لا علاقة لها بالقصّة؛ إذ إنّ الآية الثانية والخمسين من سورة الحجّ مدنيّة، لا علاقة لها بمكّة، وآيَتَيْ سورة الإسراء تعودان إلى أواخر الفَترة

---

(1) سورة النجم في ترتيب نولدكه (Th. Nöldeke) رقمها 28، وفي ترتيب بلاشير (Blachère) رقمها 30.

(2) تاريخية الدّعوة المحمديّة في مكّة، (م.س)، ص279.

(3) تذكر المصادر القديمة أنّ قريشاً افترقت، فتعاهد بنو هاشم وبنو المطّلِب مع أبي طالب على القيام دون النبي ﷺ، ووثبت كلّ قبيلة على مَن أسلم منهم يعذّبونهم، ويفتنونهم، واشتدّ عليهم العذاب، فأمرهم النبيّ ﷺ بالهجرة إلى أرض الحبشة فراراً بدينهم. وتتحدّث تلك المصادر عن عودة بعض المُهاجرة من الحبشة لمّا بلغهم كذِباً أنّ أهل مكّة أسلموا (بعض المصادر تُورد قصّة الغرانيق)، فوجدوا المسلمين بمكّة على ما كانوا عليه، فدخلوا إليها، بعضهم متخفياً، وبعضهم بالجِوار. وتتحدّث مصادر أخرى عن عودة ثانية إلى الحبشة ضمّت المهاجرين العائدين، وفوْجاً جديداً من المسلمين. راجع: ابن خلدون، سيرة الرسول، تحقيق سعيد هارون، مطبعة الآداب، القاهرة، 1999-2000م، ص17- 18.

المكية الثانية؛ أي متأخّرتان عن سورة النجم التّي تعود إلى الفترة المكّية الأولى (ثلاث فَتَرات مكيّة لدى نولدكه)، وتُعبّران عن محاولات قريش أن تستميل المؤمنين حيناً، وتهدّدهم بالتهجير حيناً آخر...»[1].

إنّ استناد جعيط إلى ترتيب المحدَثين للقرآن[2] أسعفه بحجّة تاريخيّة صُلبة؛ إذ أثبت أنّ القطيعة مع قريش، وسبّ آلهتها، لم يحدثا قبل النّجم: «فلم يُوجد قبل أن استكملت السّورة بكلّ مقاطعها أيّ شيء ممّا يشبه القمع والفتنة، ولم تقع الهجرة [هجرة الحبشة] قبلَها وإنّما بعدَها، ولم يحصُل بالتالي لا سجدة، ولا رجوع للفوج الأوّل من المهاجرين، فتسقط كلّ الرواية حتميّاً»[3]. لكنّ موقف الباحث من «الآيات الشيطانيّة» يظلّ ملتبساً: «كلّ ما يُمكن أن نقولَه هو أنّه ليس بالمستحيل أن وُجد شيء مّا بخصوص شفاعة هذه الكيانات، وأنّ ذلك قد حُذف فيما بعد بسرعة وعُوّض بالآيات 21 و22، وخصوصاً 23»[4]. فهل الرّسول هو الّذي عدّل القرآن، وهو تَبَعاً لهذا واضعه على مذهب أغلب المستشرقين؟ أو أن «الآيات الشيطانيّة» حُذفت إثر تدخّل جبريل، وبعد تنبيه النبي إلى موطن الزّلل، كما تذكر الرّوايات القديمة؟

لقد عبّر بلاشير في ترجمته «للآيات الشّيطانية» عن بؤس الاستشراق الكلاسيكي، الذي يُجحف في نقد الأخبار التمجيديّة المتأخّرة، ويفرح إذا ما عُثِر على خبر يخدُم المطاعن القديمة-الجديدة؛ وقد أتى أمراً لم يُسبق إليه حين ترجم «الآيات الشيطانيّة». فمتى كان التَّرجمان ناقلاً لما حفّ بالنصّ من

(1) جعيط، تاريخيّة الدعوة، (م.س)، ص276. ورقم (سورة الإسراء) في ترتيب نولدكه 67.

(2) اعتمد جعيط في كتابه الثاني (المرجع السابق) على ترتيب نولدكه للقرآن، وترتيب بلاشير، وقد أثبت هذين الترتيبين في الكتاب، ص185-194.

(3) المرجع نفسه، ص279.

(4) المرجع نفسه، ص275.

ملابسات تاريخيّة. فهذا القرآن بين أيدي المسلمين جميعاً لا «غرانيق» فيه، فكيف نضيف إلى نصٍّ مَا نعتقد أنّه منه استناداً إلى رواية متأخّرة لا إجماعَ حول صحّتها حتى بين المستشرقين أنفسِهم.

وعبّر فريق المستشرِقين الذين اتّبعوا مقالة نولدكه القديمة في تصديق القصّة عن «بؤس» آخر للاستشراق، وهو التشبّث «العنصري»، مثلما قال أركون، بالمناهج التاريخية-الفيلولوجية التي تعود إلى القرن التاسعَ عشرَ؛ ففي حين يمتلك الباحثون في المجال الأوربي أحدث المناهج، لا يزال المستشرقون خلال القرن العشرين (شابي مثلاً) متشبّثين بمناهج أسلافهم العتيقة، مناهج المقارنة، والنّقد التاريخي والفيلولوجي[1].

إنّ ما أتاه بلاشير يُجاوز وظيفة المُترجِم إلى وظيفة «المُفسِّر»، وقارئ التّاريخ، فترجمته لحكاية الغرانيق، ضمن القرآن، تدلُّ على هذا المنزع؛ وإنّها لدليل على تمسّك بلاشير، والاستِشراق الكلاسيكي عامّةً، بمقالات في الإسلام دينيّة في مُجملها، وإن حاولت أن تركب مراكب النّقد التّاريخي والفيلولوجي. فهل سها بلاشير، وهو مَنْ هو من العِلم، عن كون القرآن كِتاباً مُقدّساً لدى أهله، وأنّه كلام اللّه في اعتِقاد المُسلِمين، لا يجوز تبديل معانيه؟ وهل تحتمل النّصوص الدّينية، كالأناجيل والقرآن، النّقد التّاريخي الذي تحمّس له بلاشير، وغيره من المستشرِقين الذين حاولوا أن ينشُروا طبعة نقديّة للقرآن تتضمّن زياداتٍ وتعديلاً في التّرتيب...؟[2]

---

(1) راجع في هذا دراسة قيّمة لأركون حول أعمال المستشرق الفرنسي كلود كاهين، ضمن كتاب: قضايا في نقد العقل الدّيني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م، ص67، وص111-112، وص130...

(2) فكّر أساطين الاستشراق، من أمثال غولدزيهر في نشر طبعة «نقديّة» للقرآن (بعيون النقد الغربي). وقد حاول ذلك برتزل (Pretzl) وآخرون، وسعى المستشرق الإنجليزي جيفري (A. Jeffery) المسعى نفسه. ويبدو بلاشير نفسه متحمِّساً لهذا المشروع؛ إذ يُفيد في فهم تأويلات الإسلاميين للقرآن، راجع:
Blachère, Introduction au Coran (Paris: 1947), pp. 193-197.

خاتمة:

تطرح ترجمة القرآن قضايا شائكة؛ إذ هو نصّ مُعجِز لدى المُسلِمين، يتعذّرُ على التّرجُمان محاكاته في لغة أخرى، فإذا كانت التّرجمة مُطلَقاً لا تُؤدّي اللّغة المنقولة على خصائص معانيها، مثلما بيّن القُدامى، فإنّ ترجمة القرآن أخطر؛ لإعجازه لدى المُؤمنين ولقداسته، ولأنّ الخطأ في الدّين كما قال الجاحظ أفدح من الخطأ في ترجمة العلوم والفلسفة. ولم يعد الخطأ كما كان قديماً مُتعلِّقاً بالفروض والأحكام؛ بل أصبح «خطأ» في التّواصل بين الشّعوب؛ إذ تُقدّم ترجمة القرآن صورةً للآخر عن رسالة الإسلام، فيقع توظيف تلك الصّورة في معارك حضارية واستعمارية.

أمّا إذا كان «الخطأ» مقصوداً، والتأويل مطلوباً في التّرجمة، فإنّ الأمر يزداد خطورةً، ويخدم تصادم الشّعوب لا تعارفها. وقد رأينا أنّ ترجمة القرآن، منذ البدء، انطلقت من محاضن دينيّة مسيحية؛ إذ أشرف دَيْر كلوني على أوّل ترجمة إلى اللاتينية في القرن الثّاني عشرَ، وأصبحت تلك التّرجمة المُلوّنة بالهوى المسيحي عُمدَةَ الترجمات اللاحقة إلى اللّغات الأوربيّة. ولم يكن التّأويل في التّرجمة ضمنيّاً فحسب؛ إذ تكشّف في (**الرّائد في الردّ على القرآن**)، الذي عملته هيئة الدّعوة البابوية، أنّه قد نُشِر الرّائد مع ترجمة لاتينيّة للقرآن، وهكذا خدمت التّرجمة الأغراض الجدليّة بين المسيحيّين والمُسلِمين، وخدمت مساعي أوربا في السّيطرة على بلاد الإسلام منذ احتلال الهند في القرن السّابعَ عَشَرَ.

ولم تتخلّص ترجمة بلاشير، التي أنجزها في أواسط القرن العِشرين، من الإرث الجدليّ الطّويل الذي حفّ بترجمة القرآن إلى اللّاتينية. وقد رأينا أنّ ترجمة المستشرِق الفرنسي حكاية الغرانيق، أو «الآيات الشيطانية» مثلما يُسمّيها الغربيّون، دليل على تمسّكه بالمقالات الاستشراقية القديمة في محمّد والقرآن. وبدا لنا ما أتاه مُنكَراً من وجوه عديدة؛ إذ أضاف إلى النصّ ما ليس فيه، وقد اعتمد على مصاحف مطبوعة في مِصر، وهذا خرقٌ لنصيّة نصٍّ ليس

كبقيّة النّصوص لدى أهله، وحتّى القصّة التي «صفّق» لها بلاشير لا تصمد إزاء النّقد التّاريخي؛ إذ يُبيِّن عدمَ التّزامن بين القصّة والقرآن الذي تورده الرّوايات (آيات سورة الحج والإسراء).

لا مناص من تحرير النصوص ممّا حفّ بها، وإرجاعها إلى حدودها اللّسانية، إذا أردنا أن تكون التّرجمة نقلاً للّغة، لا نقلاً لأخبار مُتعلّقة بتلك اللّغة؛ فمتى كان التّرجمان ناقلاً لما حفّ بالنصّ؟ ولا يُمكن أن تُنجز التّرجمات «الأمينة» إلا بمعزل عن المُؤسّسات الدّينية، وبالتخلّص من الإرث الدّيني المسيحي في التّعامل مع القرآن. ونعتقد أنّ ما ينسحب على ترجمة القرآن يصدق على ترجمات النّصوص المقدّسة جميعاً؛ فلا سبيل إلى التّرجمة المُنصِفة إلا باتّباع ما يقوله كلّ دين عن نفسه، وهي سبيل العُلماء في وقتنا. أمّا نشر الآراء في الإسلام، أو في أيّ ديانة أخرى، فإنّه يدخل في باب الجدل الدّيني، ولم ينفع التّواصل بين الشّعوب، وهو في التّرجمة أقلّ نفعاً؛ إذ يُسيء إلى العِلم والتّعارف معاً.



قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- Régis Blachère, Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates, 2 Vols.(Paris: 1949-1950).
- Le Coran (Paris: Maisonneuve et Larose, 1999).

2- المراجع:

أ- العربيّة:

- ابن إسحاق، المبتدأ والمبعث والمغازي، قونية/ تركيا، 1401هـ/ 1981م.
- ابن خلدون، سيرة الرسول، تحقيق سعيد هارون، مطبعة الآداب القاهرة، 1999-2000م.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001م.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، (د.م)، دار الفكر، 1979م.
- بدوي، عبد الرّحمن، موسوعة المستشرِقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993م.
- التّوحيدي، أبوحيّان، المقابسات، تحقيق حسن السّندوبي، دار سعاد الصبّاح، الكويت/ القاهرة، ط2، 1992م.

- الجاحِظ (ت 255هـ)، كِتاب الحيوان، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مطبعة الحلبي، مصر، ط2، 1965م.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 2004م.
- جعيط، هشام:
  - تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.
  - في السّيرة النّبوية1: الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م.
- دَروزة، محمّد عِزة، سيرة الرّسول، صُور مقتبَسة من القرآن الكريم، مطبعة الحلبي، مصر، ط2، 1965م.
- الرّصافي، معروف، الشخصيّة المُحمّديّة أو حلّ اللّغز المقدّس، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م.
- الطبري:
  - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله التركي، 26 ج، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001م.
  - تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1967م.
- الطّهطاوي، رفاعة رافع، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود وفاروق حامد بدر، مكتبة الآداب، القاهرة، 1982م.
- علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية، دار الحداثة، بيروت، 1988م.
- نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، (بالتعاون مع فريق عمل)، مُؤسّسة كونراد-أديناور، بيروت، ط1، 2004م.

- هيكل، محمّد حسين، حياة محمّد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983م.

ب- الأجنبية:

- Arkoun. Mohammed, «comment lire le coran?», préface de la traduction de Kasimirski du Coran (Paris: Garnier-Flammarion, 1970).
- Bell. R., The Qur'ân: Translated with a critical re-arrangement of the Surahs, 2 vols. (Edinburgh: 1937-39).
- Blachère. Régis:
- Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (Paris: P.U.F, 1952).
- Introduction au Coran (Paris: 1947).
- Chabbi. Jacqueline, Le coran décrypté, figures bibliques en arabie (Paris: Fayard, 2008).
- Chouraqui. André, Le Coran, traduction et commentaires (Paris: Robert Laffont, 1990).
- Daniel. Norman, Islam and The west, the making of an image (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).
- Kasimirski, Le Coran (Paris: Garnier- Flammarion, 1970).
- littré. èmile, Dictionnaire le littré (Paris: librairie Ch. De lagrave, 1897).
- Watt.Montgomery, Muhammad at Mecca (London: 1953).



القرآن
قراءة سياقيّة

نجم الدين النفاتي[1]

الملخّص:

سعينا، من خلال هذه المحاولة في مقاربة النصّ القرآنيّ مقاربةً سياقيةً، إلى دراسته في إطاره المرجعيّ، بغية معرفة المؤثرات الثقافيّة والنفسيّة التي ساهمت في تشكّل بنيته اللغويّة، وذلك بعيداً عن كل عراقيل لاهوتيّة؛ ذلك لإيماننا بأنّ النصّ القرآنيّ، من حيث كونه رسالةً لغويةً، ليس مفارقاً لقوانين الواقع بكل ما ينتظم فيه من أبنية، وأهمّها البناء الثقافي. وقد رمنا تنزيل النصّ في سياقه الفنيّ؛ فبحثنا في علاقته بالمنتج اللغويّ السائد (الشعر، والكهانة، والخطبة)، وفي سياقه الثقافيّ والنفسيّ؛ فبحثنا في تأثّره بالجانب النفسيّ والثقافيّ لشخص الرسول محمّد، وبحثنا أيضاً في السياق الثقافي في احتفائه بالإبل حيوان القبيلة المميّز. ونحن لا ندّعي الجدّة أو الطرافة في هذا البحث، قدر ما نقرُّ بكونه مجرّد محاولة في تحريك السواكن، والدفع إلى التفكير في اللامُفكّر فيه.

---

(1) أستاذ مساعد في كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان، جامعة القيروان، مهتمّ بالأديان المقارنة، وباحث متخصّص في نقد الكتب السماويّة.

الكلمات المفاتيح: السياق الثقافي، النصّ القرآني، المعجم القرآني، الحيوان.

مقدّمة:

تبقى النصوص المقدّسة مسيّجة بأسرارها وخفاياها التي لا يمكن أن تشي بها إلا لمن يمتلك الجرأة على اقتحام عالمها الخاصّ، والنبش في ثناياها. لقد عمد رجال الدين، منذ اللحظة التأسيسيّة، إلى السيطرة على آليات فهمها وشرحها، دون السماح بجعلها عرضةً للحرّية الفكريّة وإعمال العقل. فلا أحد يمتلك حقّ الشرح والتحليل إلّا متى كان متسلّحاً بقوّة الإيمان، ومنخرطاً ضمن الدائرة الثقافيّة للجماعة المؤمنة. وهو ما جعل القراءات اللاهوتيّة تُسيّطر لقرون على الأفق المعرفيّ، على الرغم من زعم بعضهم أن مقاربتهم تجديدية[1].

ولم يعرف هذا المجال في العالم العربي نقلة في مستوى علاقة الفكر بالنصّ القرآنيّ إلّا أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وذلك في سياق محاولات العلماء والمفكرين العرب مراجعة قراءة التراث، وطرح مشروعات فكرية داعمة للنهضة الحضاريّة أسوةً بالغرب؛ فكانت أطروحات

---

(1) يقول سعيد ناشيد: «بعد كلّ هذا التاريخ الطويل للنص القرآني الذي صيّره المسلمون نصّاً مغلقاً؛ بل سلطةً مطلقةً، يتوجّب الاعتراف في الأخير بأن تفسيرات وتأويلات الخطاب القرآني قد استنفدت محاولات العصرنة والتحيين، وما عاد يفيد، بالتالي، أن نضيف إليه فهماً جديداً، سواء باعتماد التأويل الباطني (الفرق الباطنية)، أو التفسير الظاهري (ابن حزم)، أو التفسير الإشهادي (ابن عربي)، أو التفسير البلاغي (الزمخشري)، أو التفسير الفلسفي (فخر الدين الرازي)، أو تفسير القرآن بالقرآن (محمد حسين الطباطبائي)، أو التفسير الاجتماعي (محمد عبده)، أو التفسير الحركي (محمد حسين فضل الله)، أو التفسير الاصطلاحي (محمد شحرور)، أو نحو ذلك. فمن خلال كلّ الأوجه المتاحة والممكنة، يبدو أن المحاولات الجديدة لم تستطع أن تنجح في دفع المجتمع الإسلامي نحو عالم الحداثة». الحداثة والقرآن، دار التنوير، ط1، 2015م، ص36.

محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين، ومحاولاتهم التوفيق بين النص المقدّس وبعض المنتجات الفكرية للحضارة الغربية. وظلّت أطروحاتهم في قراءة النص المقدّس داخل محيط التداول الإسلامي للنصوص محتفظةً بطريقة الاجتهاد المُتعارف عليه في السياق المعرفي الإسلامي، وذلك بإعمال مقولتي المصلحة والتحسين العقلي، وغيرها من آليات الاجتهاد المعرفي الإسلامي.

وبدأت في الخمسينيات من القرن العشرين موجةٌ أخرى من المقاربات الفكرية التجديديّة الموجّهة للتعامل مع النص المقدّس، وبدأت معها منهجية قراءة النص المقدّس بوساطة المناهج الحديثة، ولا سيّما قراءة القصص في القرآن، كما في أطروحات طه حسين، وأمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله، مستخدمين في قراءاتهم آليات العقل الإنساني التاريخي[1].

وانطلقت في نهاية الستينيات الموجة الثالثة، التي عرفت ظاهرة اتفاق الكثير من المثقفين العرب حول ضرورة إعادة قراءة التراث. وهذه الظاهرة تتكون من عدة تيارات، منها ما كانت قراءته على ضفاف النص الديني، ولم تتعامل مع النص الديني مباشرةً، كالجابري والعروي وحسين مروة وجورج طرابيشي؛ ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها، وهي على قسمين: منها ما كانت قراءته ضمن منهج التداول الإسلامي اعتماداً على «التأويل»، كجمال البنا ومحمد العشماوي؛ وقسم آخر من المفكرين كانت مشاريعهم تستمدُّ آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي للاجتهاد، فهي تعتمد مناهج حديثة في قراءتها للنص، ساعيةً إلى تأسيس نوع من القطيعة المعرفية والمنهجية مع الكتابات القديمة بغاية التجديد والأنسنة والعقلنة. فكان إخضاع النصّ المقدّس لسلطة العقل بغاية نقله من مستوى

---

(1) انظر: أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص62-63.

التعالي والمفارقة إلى مستوى الاعتراف باتصاله وخضوعه إلى مؤثرات التاريخيّ. وقد سار أصحاب هذا التيّار على خطى بعض المفكرين الغربيين الذين عالجوا النصوص الدينية في بعدها البشري الطبيعي دون الإحالة على تميزها الإنشائي، أو أصلها المفارق. ويمكننا في هذا المجال أن نُميّز بين أربع قراءات معاصرة للنص القرآني: **أدبية وتأويلية وإيديولوجية ومعرفية.** وجوهر الاختلاف هو في الجواب عن السؤال الإشكالي: كيف نقرأ القرآن قراءةً تُساهم في تحرير الواقع العربي من تبعات الهزيمة والانحطاط؟ وفي هذا تعترف كلُّ هذه القراءات بأن النص القرآني يُشكّل عقبةً معرفيةً أمام كل محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة؛ لارتباطه اللزومي بالقراءات القديمة، التي أحاطت به حتى غدت جزءاً من بنيته الدلالية، وعنصراً بنائياً في المخيال الذاتي للمتلقّي المعاصر. وقد برز من المغاربة محمد أركون، الذي عوّل على القراءة التفكيكية للنص الديني والكشف عن «اللا مُفكّر فيه»، مستعيناً بمنهج الحفر الأركيولوجي والقراءة السيميائية[1] والتاريخية للنص الديني؛ ومنهم أيضاً عبد المجيد الشرفي، الذي اعتمد في قراءته للنص على نتائج منهج دراسة الأديان، الذي أصبح علماً مستقلاً استفاد من المباحث السوسيولوجية والأنسنة واللسانية والتاريخية الجديدة، إضافةً إلى المنهج الظواهري وعلم الدلالة والتحليل النفسي[2]؛ وفي مصر برز حسن حنفي بمشروعه (من العقيدة إلى الثورة)، وهو محاولة لإعادة تفسير المقولات الكلامية عن «الله، والغيب، والدين» بتفسير جديد، لبثّ روح عصرية تحمل روح الثورة والتغيير[3]؛ ونصر حامد أبو زيد ومشروعه الفكري **(إعادة قراءة**

(1) انظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، 1996م، ص32 وما بعدها.

(2) انظر: الشرفي، عبد المجيد، مقدّمة كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، 2001م، ص13-15

(3) انظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، 1988م. وأبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، 1994م، ص140.

النص الديني قراءة تاريخية) مستعيناً بمنهج الهرمينوطيقا التأويلية[1]، وتُعدُّ هذه المقاربة أكثر المقاربات جرأةً وعمقاً[2].

وفي هذا السياق من المحاولات الفكرية، التي حاول أصحابها إعادة قراءة النصّ القرآنيّ استئناساً بالمناهج الحديثة، سنعمد إلى الوقوف عند محاولة تقديم قراءة سياقيّة نروم من خلالها سبر أغوار هذا النصّ، وإماطة اللحاف عمّا فيه من تفاعلات ثقافيّة ونفسيّة ساهمت في تشكّله؛ ذلك لإيماننا بأنّ النصوص مهما كان نوعها تخضع في تشكّلها للعديد من العناصر الخارجيّة الحافّة، التي يمكن حصرها في مصطلح السياق. ومن مهام المقاربة السياقيّة تناول الأبعاد الخارجية المؤثرة في النص؛ فالبعد التاريخي المتعلّق بزمن الكاتب، والبيئة التي نشأ فيها، والتي انعكست على سطور النص

(1) انظر كتب نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، النص السلطة الحقيقة، نقد الخطاب الديني: إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

(2) تُعدُّ مقاربته للنصّ المقدّس من أهم المقاربات الحديثة التي طُرحت لقراءة النص الديني في المحيط الثقافي العربي؛ فقد استطاع نصر حامد أبو زيد تسويق مشروعه الفكريّ الثوريّ من خلال هذه القراءة، ولعلّ ما يميزه وعيه العميق بالشروط الموضوعية (سياسياً واجتماعياً وثقافياً) لنجاح المشروعات الثقافية. لهذا، هو طرح قراءة نقدية لمشروعات التنوير منذ عصر النهضة الحديثة، مروراً بطه حسين، وانتهاء بزكي نجيب محمود، فيرى أن إصلاحيي النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أخفقوا في إحداث نقلة نوعية في تجديد فهم الإسلام، ويعزو ذلك لعدم مقدرتهم على تجاوز الرؤى السائدة وسط أغلب المسلمين بأن القرآن يجب أن يُطبّق في كل الأماكن والأزمنة، وفي سبيل التوفيق بين نصوص القرآن والمعضلات الفكرية التي طرحتها الحضارة الغربية آثر أغلب الإصلاحيين، من وجهة نظره، التعامل مع القرآن بطريقة برغماتية؛ فهم يستحضرون فحسب الآيات التي تلائم مقاصدهم، ويتجاهلون تلك التي لا تتلاءم مع هذه المقاصد. ويرى أن هذا التوجه قد هيمن على أغلب التيار الإصلاحي الإسلامي. ومن هنا، هو يُنادي بمشروع ينقل الإصلاح الديني إلى داخل (النص القرآني نفسه)، وذلك بإعادة قراءة النص قراءة تاريخية، ترتكز في أساسها على النظر إلى النصوص الثقافية على أنها إنتاج ثقافي محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية.

الداخلية، يعضده البعد النفسيّ المتعلّق بشخصية الكاتب نفسه و انعكاسها على النص. ولا نرى النصّ القرآنيّ في حلّ من هذه الضوابط المؤثّرة في تشكّل النصّ؛ فهو نصّ خطابيّ ورد في سياق تبليغ رسالة من الله إلى البشر عبر وساطة بشريّة تتعلّق بشخص المرسَل ولغة الرسالة.

فماهي تجلّيات حضور المؤثرات السياقيّة في تشكّل النصّ القرآني؟

1- النصّ والنصّ الرحم:

تشكّلت البنية اللغوية للنصّ القرآنيّ توسّلاً بالأنساق اللغوية والنحويّة السائدة في الجزيرة العربيّة زمن الرسالة. لقد حظي هذا النصّ ببنية خاصّة، عملت على تشكيلها المؤثرات الخطابيّة المستعملة، من شعر وسجع وخطب؛ فالعلاقة بين النصّ اللاحق (القرآن) والنصوص الحاضنة علاقة تواصل وتأثّر. ورد في بعض المرويات أنّ قريشاً كلّما قرأ عليهم محمد شيئاً من القرآن قالوا «هذا شعر محمد»، ويقول آخرون «بل هو كهانة»، ويقول بعضهم «بل هو خطب»[1]. فاستحضار هذه الأجناس الخطابيّة ليس من باب المصادفة؛ بل من باب مقارنة السائد والمعروف بالجديد؛ بمعنى أنّ الخطاب القرآنيّ ليس بغريب من حيث البنية الفنيّة عن الأجناس المذكورة، فثمة علاقة وطيدة بين النصّ القرآنيّ، من حيث البنية الشكليّة، وبقية النصوص المتداولة في زمن تشكّله.

ففي مستوى ظاهرة السجع المُسيطرة على التركيبة الفنيّة للنصّ القرآني نُلاحظ أنّ هذه الظاهرة كانت سائدة في المجتمع العربي، وهي خصيصة من خصائص التداول الشفوي، ولا سيّما فيما يُطلق عليه اسم «سجع الكهّان». أورد المسعودي في أخبار الزمان أنّ «سطيحاً، وهو أحد أشهر كهّان العرب، قال: "أقسم بالشفق، والليل إذا غسق، والطارق إذا طرق"[2]. ويقول أيضاً:

(1) شيرازي، محمد رضا، التدبّر في القرآن، دار العلوم، 2009م، ج1، ص137.
(2) المسعودي، أخبار الزمان، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1966م، ص118.

"والشفق والغسق والقمر إذا اتسق، إنّ ما أنبأتك به لحق"[1]. وهنا تطالعنا الآية القرآنيّة في سورة الانشقاق: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ ﴿١٦﴾ وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ ﴿١٧﴾ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ ﴿١٨﴾ لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ﴾ [الانشقاق: 16-19]. فهذا التشابه في مستوى البنيّة الشكليّة والأسلوبيّة علامة تأثّر النصّ اللاحق بالنصّ السابق. تقول الباحثة عائشة عجينة في تحليل هذه الظاهرة: «فالنصّان يستخدمان الآليات الأدبيّة نفسها في التعبير، حيث يتم استحضار مظاهر طبيعيّة تبعث الرهبة والخشية في النفس، كالشفق والغسق، والقَسَم فيهما لتأكيد ما جاء في الخطاب؛ ذلك أن حشد هذه المظاهر الطبيعيّة في النصّ تأتي مثل مقدمة ينفذ من خلالها المتكلّم إلى إثبات ما يريد قوله؛ فسطيح يُقسم بالشفق والغسق والقمر إذا اتسق؛ ليثبت لسامعيه أنّ ما ينبئهم به لحقّ، في الوقت الّذي نجد أنّ النص القرآني يُقسم بالشفق والليل وما وسق والقمر إذا اتسق، من أجل الخلوص إلى نقطة المعنى المراد إظهاره وهو: ﴿لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ﴾ [الانشقاق: 19]؛ أي لتشهدن أهوال الموت والقيامة»[2]. وتضيف الباحثة نفسها: «وعلاوةً على هذا التناصّ القائم بين النصين، نجد أنّ ثمّة جملة تتكرّر بشكل حرفيّ دون أيّ تغيير في بنيتها النحوية أو الأدبية، وهي جملة (القمر إذا اتسق)، حيث تجد أن العبارة تكرّرت حرفياً، وكأنّها جزء من المشاع اللغوي لثقافة شفاهية يستحضرها كلّ نصّ جديد يقوم بإثبات نفسه من خلال ائتلافه مع ما هو سائد ومتعارف عليه»[3].

وفي مثال آخر، يورد المسعودي أيضاً قول الكاهن شق: «وربّ السماء والأرض، وما بينهما من رفع وخفض، إنّ ما أنبأتك به حق»[4]. ونجد مقابل

(1) المرجع نفسه، ص119.

(2) عجينة، عائشة، الوحي بين شروط وجوده وتحوّلاته، منشورات الجمل، لبنان، ط1، 2015م، ص125.

(3) المرجع نفسه، ص125-126.

(4) المسعودي، أخبار الزمان، (م.س)، ص124.

ذلك في النصّ القرآني كثرة استعمال التركيب اللغوي ربّ السماء والأرض: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾ [الإسراء: 102]؛ ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: 14]؛ ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: 65]؛ ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ ٱلْمَشَٰرِقِ﴾ [الصّافات: 5]؛ والأمثلة كثيرة، والقصد من ذلك أنّ التركيب اللغوي «ربّ السماء والأرض» من التراكيب المستعملة في السياق الثقافيّ الّذي نشأ في رحمه النصّ القرآنيّ.

كما عرفت البيئة الحاضنة لتشكّل النصّ القرآنيّ فنّ الخطبة، وهو من الفنون التي يعوّل فيها أصحابها على الكلام المسترسل المسجوع، وحسبنا في هذا السياق الوقوف عند أنموذج يعكس عمق علاقة تأثّر النصّ اللاحق بالنصّ الكائن، وهو أنموذج أورده ابن كثير في **(البداية والنهاية)**، حيث تحدّث عن إعجاب الرسول محمّد بهذه الخطبة وطلب سماعها: «قال الحافظ أبو بكر محمد بن جعفر بن سهل الخرائطي في كتاب **(هواتف الجان)**: حدثنا داود القنطري، حدثنا عبد الله بن صالح، حدثني أبو عبد الله المشرقي، عن أبي الحارث الوراق، عن ثور بن يزيد، عن مورق العجلي، عن عبادة بن الصامت قال: لما قدم وفد إياد على النبي ﷺ قال: يا معشر وفد إياد ما فعل قس بن ساعدة الإيادي؟

قالوا: هلك يا رسول الله.

قال: لقد شهدته يوماً بسوق عكاظ على جمل أحمر يتكلّم بكلام معجب مونق لا أجدني أحفظه.

فقام إليه أعرابي من أقاصي القوم فقال: أنا أحفظه يا رسول الله.

قال: فسُرّ النبي[1].

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 1998م، ج2، ص292.

«شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم وحرب، ويابس ورطب، وأجاج وعذب، وشموس وأقمار، ورياح وأمطار، وليل ونهار، وإناث وذكور، وبرار وبحور، وحب ونبات، وآباء وأمهات، وجمع وأشتات، وآيات في إثرها آيات، ونور وظلام، ويسير وإعدام، وربٌّ وأصنام، لقد ضلّ الأنام، نشر مولود ووعد مفقود، وتربية محصود، وفقر وغناء، ومحسن ومسيء.

تبًا لأرباب الغفلة، ليصلحّن العامل عمله، وليفقدن الآمل أمله، كلا بل هو لا إله إلّا إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى، وأمات وأحيا، وخلق الذكر والأنثى، وربّ الآخرة والأولى.

أمّا بعد، فيا معشر إياد، أين ثمود وعاد؟ وأين الآباء والأجداد؟ وأين العليل والعواد؟ كلّ له معاد، يقسم قسٌّ بربّ العباد، وساطح المهاد، لتحشرّن على الانفراد، في يوم التناد، إذا نُفخ في الصور، ونُقر في الناقور، وأشرقت الأرض، ووعظ الواعظ، فانتبذ القانط، وأبصر اللاحظ، فويل لمن صدف عن الحق الأشهَر، والنور الأزهر، والعرض الأكبر، في يوم الفصل، وميزان العدل، إذا حكم القدير، وشهد النذير، وبعدُ النظير، وظهر التقصير، ففريق في الجنة وفريق في السعير»[1].

يقف المتأمّل في هذا النصّ (الخطبة) عند ظاهرة التقارب الملحوظ بين ما ورد فيه وما ورد لاحقاً في النصّ القرآنيّ؛ ويظهر الاشتراك في التركيز على مقولتي التوحيد والقيامة، كما هو في الجدول الآتي:

نصّ الخطبة	النصّ القرآنيّ
لا إله إلّا إله واحد.	﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1].
ليس بمولود ولا والد.	﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: 3]

(1) المرجع نفسه، ص292.

نصّ الخطبة	النصّ القرآنيّ
ربّ الآخرة والأولى.	﴿فَلِلَّهِ ٱلْآخِرَةُ وَٱلْأُولَىٰ﴾ [النّجم: 25]
نفخ في الصور.	﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [الحاقّة: 13].
في يوم الفصل.	﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [الصَّافات: 21].
ففريق في الجنة وفريق في السعير.	﴿فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشّورىٰ: 7].
نقر في الناقور.	﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ﴾ [المدَّثِّر: 8].
أشرقت الأرض.	﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزُّمَر: 69].

وهذا التماثل بين النصين يعود، في رأينا، إلى تأثير النصّ الأوّل في النصّ اللاحق، ويظهر ذلك أيضاً في مستوى ظاهرة السجع التي تفرضها العمليّة الشفوية السائدة في تلك الحقبة.

وهنا تجدنا أمام النصّ الحاضن الأكبر، وهو النصّ الشعريّ الّذي كانت له مكانة مهمّة في الثقافة العربيّة. يؤكد ابن رشيق في كتابه (**العمدة**) أن القبيلة العربية إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها بذلك، وصُنعت الأطعمة، واجتمعت النساء يلعبن بالمزاهر مثل ما يصنعن في الأعراس[1]. ويعيد الباحث جابر عصفور هذا الاحتفاء بالشعراء، وإنزالهم منزلة الأنبياء، إلى أنهم «لم يكن في أيديهم كتاب يرجعون إليه، ولا حكم يأخذون به»[2]. فكان

(1) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد قرقزان، دار المعرفة، ط1، 1988م، ص153.

(2) عصفور، جابر، غواية التراث، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، ط1، تشرين الأول/أكتوبر 2005م، ص114.

الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون، لما فيه من حكمة وعمل في قلوب الملوك والأشراف، وتأثير في نفوس أهل البأس والنجدة، وفعل في عقول أهل الأنفة والكرم. وصار الشعراء فيهم بمنزلة الحكّام؛ يقولون فيرضي قولهم، ويحكمون فيمضي حكمهم[1]. ولكثرة تعوّد الذائقة الجماعية على الاستماع إلى الشعر، فقد نعت أهل قريش القرآن، لمّا استمعوا إليه، بـ «شعر محمد». تقول الباحثة عائشة عجينة: «إنّ ظاهرة الشعر هي سابقة على النص القرآني، كونها كانت منتشرة على نطاق واسع بين المثقفين العرب قبل الإسلام. ومن خلال موضعتنا للنص القرآني داخل ثقافة الجزيرة العربية نجد بأن هناك جدلية قائمة بين الشعر والقرآن»[2]. وتتعمق العلاقة بين النصين في مستوى تفسير النصّ القرآنيّ، أورد صاحب **(البرهان في علوم القرآن)** قول ابن عبّاس: «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم رجعوا إلى ديوانهم، فالتمسوا معرفة ذلك. ثم إن كان ما تضمّنه ألفاظاً توجب العمل دون العلم كفى الاستشهاد بالبيت والبيتين، وإن كان ما يوجب العلم لم يكفِ ذلك؛ بل لا بدَّ من أن يستفيض ذلك اللفظ، وتكثر شواهده من الشعر[3].

وبناءً على التشابه القائم بين النصين نجد تقارباً بين بعض النصوص وما ورد في آيات النصّ القرآنيّ، وهو تقارب يصل حدّ التشابه في المضمون، والأمثلة على ذلك عديدة:

---

(1) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود شاكر، (د.ط)، (د.ت)، ص24.

(2) عجينة، عائشة، الوحي بين شروط وجوده وتحوّلاته، ص129.

(3) الزركشي، بدر الدين، محمد ين بهادر بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تقديم وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، 2004م، ج1، النوع الثامن عشر: معرفة غريبة، ص369.

الأبيات الشعريّة	الآيات القرآنيّة
رؤبة بن العجاج في حادثة الفيل: وَمَسَّهُم مَا مَسَّ أَصْحَابَ الفِيل تَرْمِيهم حِجَارة مِن سجِّيل	ورد في سورة [الفيل: 1-5]: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ① أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ② وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ③ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ④ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ﴾
أميّة بن أبي الصلت: إنَّ آيات رَبِّنا ثَاقِبَاتٌ لَا يُمَارِي فِيهنَّ إِلَّا الكفُورُ خَلَقَ اللَّيْلَ والنَّهَارَ فَكُلّ مستبينٌ حِسَابُهُ مَقْدُورُ	- ورد في سورة [البقرة: 99]: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ - ورد في سورة [فصلت: 37]: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾
قول ذي الرمة في خبر أهل الكهف: إلى ظعن يقرضن أقواز مشرف شمالاً وعن أيمانهم الفوارس	ورد في سورة [الكهف: 17]: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾ .
قول الأعشى: إنّ الذي يقبض الدنيا ويبسطها إن كان أغناك عني سوف يغنيني	ورد في سورة [النازعات: 30]: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ .
قول حاتم الطائيّ: أما والّذي لا يعلم الغيب غيره ويحيي العظام البيض وهي رميم	ورد في سورة [يس: 78]: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ .

نلاحظ أنّ النصّ القرآني في مرحلة تكوّنه عمد إلى بعض ما ورد في النص الشعري، وأعاد صياغته ببنى مماثلة ومتشابهة. وهذا علامة على عمق العلاقة بين النصّ القرآني والسياق اللغويّ السائد فترة تشكّله.

نخلص، من خلال ما سبق، إلى أنّ النصّ القرآني كان وفيّاً للسياق اللغوي التواصلي الّذي نشأ في رحمه، فقد حوى صدى نصوص أخرى، مثل سجع الكهّان، وحِكَم الخطب، وتراتيل الشعر؛ فالنصّ القرآنيّ ليس إلّا لحظة انخراط المتعالي في التاريخ، ودخول المفارق في الحدثي، وتجلّي المقدّس في الزمني. وقد استند لحظة تشكّله إلى نصوص تأسيسيّة منحته صفة التواصل مع السائد الثقافي، وجعلته ظاهرة ثقافية اكتملت شروطها في المجال التداولي اللغوي للعرب قبل الإسلام[1]. ونجد أيضاً صدى لمسائل أخرى أثّرت في تشكّل هذا النصّ.

2- من أفواه الصحابة إلى النص:

ورد في المرويات أنّ الرسول اكتفى، أحياناً، لدى صياغة بعض آيات، بما سمعه، أو بلغ مسامعه، من عبارات قالها الصحابة، اصطلح دارسو القرآن على تسميتها بـ «ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة». وقد تعرّض السيوطي في مؤلّفه (**الإتقان في علوم القرآن**) إلى هذه الآيات وأوردها مفصّلة:

- أخرج ابن مردويه، عن مجاهد قال: كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن.

وأخرج البخاري وغيره، عن أنس قال: قال عمر: وافقت ربي في ثلاث؛ قلت: يا رسول الله **لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى؟ فنزلت:** ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلّٗى﴾ [البَقَرَة: 125]. وقلت: **يا رسول الله، إن**

(1) يقول الأستاذ حمادي المسعودي: «تؤكّد دراسة مختلف مستويات النص معجماً وإيقاعاً وتركيباً وبلاغةً انشداد القرآن المكّي إلى الثقافة الشفويّة التي أوحي فيها القرآن [...] فقد هيمن على القرآن في المرحلة المكّية حجم السور والآيات القصيرة، فتألفت سور كثيرة من أسطر قليلة، وتكوّنت آيات عديدة من كلمة واحدة أو من تركيب مختزل جدّاً، وطغت الفواصل على أغلب السور والآيات، وتكرّرت بنى نحوية وصرفية وتركيبيّة وبلاغية في عديد المواضع. وقد أضفت جميع هذه العناصر احتفالاً ظاهراً بالموسيقى؛ لذلك ظلّ النّص مشدوداً إلى خصوصيّات الثقافة الشفويّة» (الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، تونس، 2005م، ص121).

نساءك يدخل عليهنّ البرّ والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن؟ فنزلت **آية الحجاب**. واجتمع على رسول الله ﷺ نساؤه في الغيرة، فقلت لهن: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التّحْريم: 5] فنزلت **كذلك**[1].

- وأخرج مسلم، عن ابن عمر، عن عمر قال: وافقت ربي في ثلاث: في **الحجاب**، وفي **أسرى بدر**، **وفي مقام إبراهيم**[2].
- وأخرج ابن أبي حاتم، عن أنس، قال: قال عمر: وافقت ربي، أو وافقني ربي، في أربع: نزلت هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12] فلما نزلت قلت أنا: **فتبارك الله أحسن الخالقين**، فنزلت ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14].
- وأخرج عن عبد الرحمن بن أبي ليلى: أن يهودياً لقي عمر بن الخطاب فقال: إن جبريل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا، فقال عمر: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: 98] ، فنزلت على لسان عمر[3].
- وأخرج سنيد في تفسيره، عن سعيد بن جبير: أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال: ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النُّور: 16] فنزلت كذلك[4].
- وأخرج ابن أخي ميمي في فوائده: عن سعيد بن المسيب ، قال : كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئاً من ذلك، قالا : سبحانك هذا بهتان عظيم، زيد بن حارثة وأبو أيوب، فنزلت كذلك[5].

---

(1) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط1، 1996م، ج1، النوع العاشر، ص138.
(2) المرجع نفسه، ج1، النوع العاشر، ص138.
(3) المرجع نفسه، ج1، النوع العاشر، ص138.
(4) المرجع نفسه، ج1، ص138.
(5) المرجع نفسه، ج1، ص138.

- وأخرج ابن أبي حاتم، عن عكرمة قال: لما أبطأ على النساء الخبر في أُحد خرجن يستخبرن، فإذا رجلان مقتولان [على دابة أو] على بعير. فقالت امرأة من الأنصار: من هذان؟ قالوا: فلان وفلان: أخوها وزوجها. أو زوجها وابنها. فقالت: ما فعل رسول الله ﷺ؟ قالوا: حي، قالت: فلا أبالي، **يتخذ الله من عباده الشهداء**، فنزل القرآن على ما قالت: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾ [آل عِمرَان: 140][1].
- وقال ابن سعد في **(الطبقات)**: أخبرنا الواقدي، حدثني إبراهيم بن محمد بن شرحبيل العبدري، عن أبيه، قال: حمل مصعب بن عمير اللواء يوم أحد، فقطعت يده اليمنى، فأخذ اللواء بيده اليسرى، وهو يقول: **وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم**، ثم قطعت يده اليسرى، فحنى على اللواء وضمه بعضديه إلى صدره، وهو يقول وما محمد إلا رسول... (آل عمران: 144) يومئذٍ، حتى نزلت بعد ذلك[2].

نقف من خلال هذه النماذج عند ظاهرة تأثّر النصّ القرآني، لحظة تشكّله، بطبيعة العلاقات الإنسانيّة بين الرسول وأصحابه؛ فبعض الآيات القرآنيّة كانت وليدة نشاط لغوي اجتهد غير الرسول في تشكيلها اللغويّ.

3- صدى شخصيّة الرسول في ثنايا النصّ:

يقف المتأمّل في النصّ القرآني عند ظاهرة انعكاس شخصيّة الرسول محمّد على ملامح بعض آياته. يقول سعيد ناشيد في مؤلّفه **(الحداثة والقرآن)**: «القرآن تأويل نبوي للوحي الإلهي، تأويل أنجزه الرّسول أثناء تلقّيه للإشارات الإلهية واجتهاده في ترجمتها إلى عبارات بشرية؛ لذلك جاء القرآن انعكاساً لشخصية الرّسول القرشي عليه السلام»[3]. وخير دليل وقف عنده

(1) المرجع نفسه، ج1، ص139.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص139.
(3) ناشيد، سعيد، الحداثة والقرآن، ص73.

الباحث سعيد ناشيد هو الاحتفاء بصورة اليتيم والتوصية بالإحسان إليه، وامتهان الرسول التجارة في مجتمعه. وقد قام برصد الآيات التي ورد فيها حديث عن اليتيم والمعجم التجاري؛ وذلك كلّه في سبيل إبانة تأثير شخصيّة الرسول في النصّ المقدّس.

3-1- اليتيم يوصي خيراً باليتيم:

تعدّدت المواقع التي ورد فيها ذكر اليتم مقروناً بالدعوة إلى الإحسان إليه. يقول سعيد ناشيد: «اليُتم موضوع ثري من جملة المواضيع الإحسانية في القرآن المحمدي؛ بل لعلّه الموضوع الإحساني الأكثر ثراءً وتكراراً. وبوسعنا أن نُحصي نحو عشرين آية قرآنية تدعو، بصيغ تعبيرية مختلفة، إلى إكرام اليَتيم والإحسان إليه؛ بل نلاحظ أن التوصيات الإحسانية والإكرامية غالباً ما تذكر اليتيم قبل المسكين»[1]، ومن بين هذه الآيات:

- ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [البَقَرَة: 83].
- ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ﴾ [البَقَرَة: 177].
- ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 215].
- ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ...﴾ [البَقَرَة: 220].
- ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ...﴾ [النِّسَاء: 2].
- ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ...﴾ [النِّسَاء: 3].
- ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ...﴾ [النِّسَاء: 6].

(1) المرجع نفسه، ص73.

- ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النِّساء: 8].
- ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [النِّساء: 36].
- ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ [الأنعام: 152].
- ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [الأنفال: 41].
- ﴿كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ﴾ [الفجر: 17].
- ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ﴾ [الضّحىٰ: 6].
- ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضّحىٰ: 9].
- ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴿١﴾ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ [الماعون: 1-3].
- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النِّساء: 10].

نقف إذاً عند احتفاء النصّ القرآنيّ بظاهرة اليتم، باعتبارها ظاهرةً نفسيّةً اختزنتها الحالة اللاشعوريّة للرسول محمّد؛ فربط بين اليتيم والمسكين في جلّ الآيات، وذلك لاستواء الحالتين، وأوصى خيراً بهما، وقد بلغ الأمر في الفقه الإسلامي حدّ اعتبار أكل مال اليتيم من الكبائر.

3-2- التاجر يستحضر معجمه:

ورد في النصّ القرآنيّ حديث عن الحقل التجاريّ أكثر من الحديث عن أيّ مجال اقتصاديّ آخر، ويعود ذلك إلى طبيعة علاقة الرسول محمد بهذا المجال؛ فقد امتهن التجارة، وعاشر التجار والقوافل والأسواق، وهو ما جعل الحقول الدلالية لهذه المهنة تتسرّب إلى محتوى النصّ، وتُساهم في تشكيل بنيته المعنويّة واللفظية. وحسبنا في هذا السياق أن نذكر الآيات التي ورد فيها استعمال لمصطلحات ذات صلة مباشرة بالتجارة:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [النِّساء: 29].
- ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ﴾ [التّوبَة: 24].
- ﴿رِجَالٞ لَّا تُلۡهِيهِمۡ تِجَٰرَةٞ وَلَا بَيۡعٌ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [النُّور: 37].
- ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ﴾ [البَقَرَة: 254].
- ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ﴾ [إبراهيم: 31]
- ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الجُمُعَة: 9].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [البَقَرَة: 282].
- ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ﴾ [البَقَرَة: 245].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [الصَّف: 10].
- ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ﴾ [البَقَرَة: 207].
- ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ [البَقَرَة: 16].
- ﴿وَلَا تَنقُصُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَۚ﴾ [هُود: 84].
- ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ (2) وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾ [المطفّفين: 2-3].
- ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ﴾ [الشّورىٰ: 17].
- ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد: 25].
- ﴿وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الأنعام: 152].

- ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: 9].
- ﴿أَلَّا تَطْغَوْاْ فِى ٱلْمِيزَانِ﴾ [الرَّحمٰن: 8].
- ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزّلزلة: 7].

يعكس هذا الحضور للمعجم التجاري استناد الخطاب القرآني إلى أمرين فرضهما السياق التداوليّ؛ أوّلهما: علاقة الرسول محمّد بالمجال التجاريّ، والوعي بمفرداته وآلياته؛ وثانيهما: مجال استحضار المخاطب المشبع أيضاً بفنيّات هذا المجال، فيكون استعمال المعجم التجاريّ من باب الوعي بالآخر المخاطب المباشر.

4- احتفاء النصّ بحيوان القبيلة:

يقف متصفّح النصّ القرآنيّ عند ظاهرة الاحتفاء بالإبل، فيبدو الأمر في ظاهره محفوفاً بالبداهة، لكن بخلاف ذلك، فالناقة (ناقة صالح، والإبل) تحضر في النصّ القرآني لتعلن خصوصية، وهويّة ديانة جديدة نشأت في فضاء مغاير للفضاء الّذي نشأت فيه الديانتان السابقتان (اليهوديّة والمسيحيّة). تعلن الناقة ميلاد مقاربة مغايرة للإله قامت على أنقاض المشروع القديم؛ فالناقة رمز الديانة الإسلاميّة في هويّتها العربيّة، تحضر مكان البقرة (العجل المقدّس)، ويتجلّى ذلك بصورة واضحة متى أرسلنا النظر بين طيّات المخزون الثقافيّ العربيّ الّذي نشأت في رحمه الديانة الإسلاميّة، فينقلب إلينا النظر محمّلاً بصور عديدة للاحتفاء بهذا الكائن الّذي قدّسه العرب قبل الإسلام، وتحديداً في الفترة التي انتهت بقصّة ناقة صالح. وتعود هذه المكانة إلى كونها كانت تمثّل العصب الاقتصادي لشعوب الجزيرة العربيّة. ويتجلّى الأمر أكثر عند التأمّل في النصّ القرآنيّ، وتحديداً في الآية التي جعلت الإبل علامة على قدرة الخالق وعظمته؛ فهي مضرب للمثل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغَاشِيَة: 17]. فالدعوة إلى التأمّل في خلق الله لا يجب أن

تتجاوز الإبل، ففيها من القداسة والعظمة ما يجعلها علامة على قدرة خالقها. كما تعدّدت المواضع التي تمّ فيها التعرّض إلى ذكر الإبل:

- ورد ذكر الإبل في (سورة الأنعام: الآية 144): ﴿وَمِنَ ٱلۡإِبِلِ ٱثۡنَيۡنِ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ ٱثۡنَيۡنِۗ﴾.

كما ورد ذكر الناقة في سبعة مواضع:

1- (سورة الأعراف: الآية 73): ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗۖ فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِۖ﴾.

2- (سورة الأعراف: الآية 77): ﴿فَعَقَرُواْ ٱلنَّاقَةَ وَعَتَوۡاْ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِمۡ﴾.

3- (سورة الشمس: الآية 13): ﴿فَقَالَ لَهُمۡ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقۡيَٰهَا﴾.

4- (سورة القمر: الآية 27): ﴿إِنَّا مُرۡسِلُواْ ٱلنَّاقَةِ فِتۡنَةٗ لَّهُمۡ فَٱرۡتَقِبۡهُمۡ وَٱصۡطَبِرۡ﴾.

5- (سورة الشعراء: 155): ﴿قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٞ لَّهَا شِرۡبٞ وَلَكُمۡ شِرۡبُ يَوۡمٖ مَّعۡلُومٖ﴾.

6- (سورة الإسراء: الآية 59): ﴿وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَاۚ﴾.

7- (سورة هود: الآية 64): ﴿وَيَٰقَوۡمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗ فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِ﴾.

وقد ورد ذكر البدن في موضع واحد:

في (سورة الحج: الآية 36): ﴿وَٱلۡبُدۡنَ جَعَلۡنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمۡ فِيهَا خَيۡرٞۖ فَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا صَوَآفَّۖ فَإِذَا وَجَبَتۡ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡقَانِعَ وَٱلۡمُعۡتَرَّۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرۡنَٰهَا لَكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ .

ولقد ذكر **لفظه البعير** في (سورة يوسف: الآية 65): ﴿وَنَمِيرُ أَهۡلَنَا وَنَحۡفَظُ أَخَانَا وَنَزۡدَادُ كَيۡلَ بَعِيرٖۖ ذَٰلِكَ كَيۡلٞ يَسِيرٞ﴾.

وورد أيضاً في موضع آخر من (سورة يوسف: الآية 72): ﴿قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾.

أمّا ذكر **لفظة الجمل**، فورد في (سورة الأعراف: الآية 40): ﴿وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ﴾ .

ولفظة الجمالات، فوردت في (سورة المرسلات: الآية 33): ﴿كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ﴾. والجمالات كالجمال أو هي جمع الجمع.

أمّا ذكر لفظة الأنعام ورد في مواضع كثيرة:

والأنعام تعني جمع النعم بالفتح وهي في الأصل الإبل، وقد يتوسّع في النعم فتطلق على الإبل والبقر والغنم إذا أريد جماعة الأنواع الثلاثة.

ووردت هذه اللفظة في سورة آل عمران والنساء والمائدة والأعراف ويونس والنحل وطه والحج والمؤمنون والفرقان والشعراء والسجدة وفاطر ويس والزمر وغافر والشورى والزخرف ومحمد والنازعات وعبس.

- ﴿وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ [آل عِمرَان: 14].
- ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾ [النِّسَاء: 119].
- ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المَائدة: 1].
- ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلۡحَرۡثِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ نَصِيبٗا﴾ [الأنعَام: 136].
- ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنۡعَٰمٞ وَحَرۡثٌ حِجۡرٞ لَّا يَطۡعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعۡمِهِمۡ﴾ [الأنعَام: 138].
- ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ خَالِصَةٞ لِّذُكُورِنَا﴾ [الأنعَام: 139].
- ﴿وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ حَمُولَةٗ وَفَرۡشٗاۚ﴾ [الأنعَام: 142].
- ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾ [الأعرَاف: 179].
- ﴿فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ مِمَّا يَأۡكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلۡأَنۡعَٰمُ﴾ [يُونس: 24].
- ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۚ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ﴾ [النّحل: 5].
- ﴿كُلُواْ وَٱرۡعَوۡاْ أَنۡعَٰمَكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه: 54].
- ﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ﴾ [الحَجّ: 28].

- ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [الحجّ: 30].
- ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [المؤمنون: 21].
- ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفُرقان: 44].
- ﴿وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا﴾ [الفُرقان: 49].
- ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱلَّذِىٓ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ﴾ [الشُّعَراء: 132-133].
- ﴿فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السَّجدَة: 27].
- ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ [فاطِر: 28].
- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يّس: 71].
- ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزُّمَر: 6].
- ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [غافر: 79].
- ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [الشّورىٰ: 11].
- ﴿وَٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ﴾ [الزّخرُف: 12].
- ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ﴾ [محَمَّد: 12].
- ﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [النّازعات: 33].
- ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [عَبَس: 31-32].

يدلّ هذا الاحتفاء بالإبل في جوهره على طبيعة الحضور المميّز لهذا الحيوان في ثقافة أصحاب النصّ، وهو رأي تدعمه الوثائق والنصوص التراثيّة التي تحدّثت عن عمق العلاقة بين المجتمع العربي والإبل. أورد جورج كدر في كتابه (**معجم آلهة العرب قبل الإسلام**) أنّ العرب عرفت عبادات للإبل بصور أسطورية مختلفة؛ منها عبادة «قرة أو قرة العين»، وقرة صنم كان في منى لقضاعة ومن داناها، وكان الطائفون يطوفون حوله، والأرجح أنه كان ناقة؛ لأن «القرة» تعني ناقة تؤخذ من المغنم قبل أن تُقسّم الغنائم، وهي من طقوس الأضاحي، وكان يُقال لها «قرة العين»... وقد عُثر على مدافن خاصّة

للإبل في السعودية وقطر والإمارات والبحرين. ويعتقد بعضهم أن الجمال الموجودة بالقبور قد ذُبحت وقُدّمت إلى المتوفّى، ولكن الأرجح أنها وضعت في حفرة وتُركت ولم تُنحر، وهذا يوافق عادات عرب الجاهلية في البليّة، ويبدو أيضًا أن الجمال كانت تُعدُّ من ممتلكات الميت التي يجب أن تكون معه في القبر[1]. وطقس البليّة «جمع البلايا»، وهي ناقة كانت تترك عند قبر الميت حتى تهلك عطشاً وجوعاً؛ أي تموت مع صاحبها... وكان الاعتقاد في كونه طقساً رمزياً من طقوس الموت الذي يُقدّم للميت ما يعينه في رحلته إلى العالم الآخر. كما أن الناقة السائبة والبحيرة حازت أهميّةً خاصةً في التراث الديني للعرب قبل الإسلام؛ فيحقُّ للعربي القسم بالناقة والجمل، يقول: «إذا شفيت فناقتي سائبة». والقسم دليل على قدسية المُقسم به، وبهذا الوعي تصبح الناقة محرّمة، أو تحت التابو للآلهة والأصنام بدلاً من الناس. والبحيرة عند العرب هي التي تشقُّ أذنها؛ فلا تُركب، ولا يُجزُّ وبرها، ولا يشرب لبنها إلا الضيف، أو تهمل للآلهة؛ والوصيلة أيضاً، والحامي، ذلك كلّه يدلّ على طبيعة مكانة الناقة في تاريخ العرب الديني قبل الإسلام. وعرف العرب «الجمل الأسود»: الذي كانت تعبده جماعة من طيء، ومنهم زيد الخيل، الذي «سُمّي كذلك لكثرة خيله». ومن المعطيات الأسطورية للجمل أن بعض القبائل كانت تصطحبه في الحروب تيمناً به، مثلما صنعت تميم، ومثل هذا يُقال عن ناقة الملك الغساني (يزيد بن عمرو)؛ إذ كانت «محماة وفي عنقها مدية وزناد وصرة ملح، وقد كان يمتحن بها رعيته لينظر من يجترئ عليه»، وقد دفع الحارث بن ظالم حياته ثمناً لنحره هذه الناقة؛ وهناك ناقة (أبي دؤاد الإيادي) (الزبّاء)، التي كانت في نظر الإياديين ناقة ميمونة، يرسلونها، فحيث توجهت يتبعونها، وكذلك كانوا يفعلون إذا أرادوا نجعة[2].

---

(1) كدر، جورج، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، دار الساقي، ط1، 2013، ص32.

(2) النعيمي (أحمد إسماعيل)، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1995م، ص188.

نخلص إذاً إلى أنّ الإبل في النصّ القرآني أدّت دوراً مهمّاً في تأصيل الخطاب النصي في جذوره العربيّة، وأنّ حضورها أعطى للرسالة هويتها العربيّة.

نخلص من خلال هذه المقاربة السياقيّة للنصّ القرآنيّ إلى أنّ هذا النصّ يحمل بين طيّاته علامات انخراطه في سياقه الثقافيّ، وليس كما تدّعي المقاربات اللاهوتية أنه كلام الله المتميّز بالعلويّة والقداسة المطلقة؛ فقد حمل من الشعر وفنّ الخطبة وسجع الكهّان جينات تشكّله الفنيّ، وتأثّر في معجمه بشخص الرسول اليتيم، فتعدّدت الآيات الداعية إلى ضرورة الإحسان إلى الأيتام، والرسول التاجر، فاستعمل مفردات التجارة في خطابه الدعويّ. إضافةً إلى الاحتفاء بحيوان القبيلة، فكانت الإبل، المميّزة في الحياة الاجتماعيّة، والتي تُعدّ عصب الاقتصاد ورمز السيادة والقوّة، مدار تبجيل وقداسة. وعلينا أن نقرّ بأنّ العديد من المسائل الأخرى قد تُثار في هذا السياق من البحث، مثل مسألة الذكورة السائدة في المجتمع، وتأثّر النصّ بها، وشريعة القتال أيضاً.

وتبقى هذه الدراسة مجرّد محاولة في دعم مشروع تحريك النصّ، وتجاوز الإكراهات التي سيّجه بها الفكر اللاهوتيّ القديم.



قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1406هـ.

2- المراجع:

- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد قرقزان، دار المعرفة، ط1، 1988م.
- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 1998م، ج2.
- أبو زيد، نصر حامد:
  - النصّ، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، 1997م.
  - نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، 1994م.
- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، 1996م.
- الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود شاكر، (د.ط)، (د.ت).
- حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، 1988م.

- الزركشي، بدرالدين، محمد بن بهادر بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تقديم وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، 2004م، ج1.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط1، 1996م، ج1.
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، 2001م.
- شيرازي، محمد رضا، التدبّر في القرآن، دار العلوم، 2009م.
- عجينة، عائشة، الوحي بين شروط وجوده وتحوّلاته، منشورات الجمل، لبنان، ط1، 2015م.
- عصفور، جابر، غواية التراث، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، ط1، تشرين الأول/ أكتوبر 2005م.
- كدر، جورج، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، دار الساقي، ط1، 2013م.
- المسعودي، أخبار الزمان، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1966م.
- المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، تونس، 2005م.
- ناشيد، سعيد، الحداثة والقرآن، دار التنوير، 2015م.
- النعيمي، أحمد إسماعيل، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1995م.



المحور الثاني

من قضايا علوم القرآن
تنظيراً وتطبيقاً

ظاهرة النسخ في القرآن

حمّادي المسعودي[1]

الملخّص:

مدار هذا المقال «**ظاهرة النسخ في القرآن**» على مبحث إشكاليّ طُرح، ولايزال يطرح، على الفكر العربي الإسلامي العديد من نقاط الاستفهام المحرجة، منذ عهد النبوّة والخلفاء الراشدين، بسبب اتصاله بالمجال التشريعي والفقهي الذي كان ينظّم حياة المسلمين فيما بينهم، وفي علاقتهم بالآخر المخالف لهم في الملّة. وممّا يدعم أهمية البحث في هذا الإشكال أنّ النصّ الإسلامي المؤسّس (القرآن) كان غامضاً في الكلام على ظاهرة النسخ. وقد نشأ عن هذا اللّبس اختلاف الفقهاء وعلماء القرآن في الأحكام التشريعية، وفي تحديد الآيات الناسخة والمنسوخة وفي تأويلها.

إنّ هذا المقال سيُعنى بدراسة النسخ في القرآن، باعتباره ظاهرةً دينيةً اختلف فيها علماء الإسلام، وطرحت العديد من الإشكاليات؛ منها ما يتعلّق بتحديد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة، ومنها ما يتعلّق بمختلف ضروب

(1) أستاذ التعليم العالي ومدير مدرسة الدكتوراه في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان، جامعة القيروان، متخصّص في الأديان المقارنة وتحليل الخطاب.

التوظيف لهذه الظاهرة، ومنها ما يتّصل بالنسخ في علاقته بالواقع اليومي المعيش لدى المسلم.

الكلمات المفاتيح: النسخ، النسء، التلاوة، النصّ، الحكم.

المقدّمة:

يندرج الناسخ والمنسوخ ضمن علوم القرآن؛ لذلك خصّه المصنّفون القدامى بباب، أو فصل، أو نوع، في كتبهم، وهذا العلم كان في الأصل مبحثاً فقهيّاً ذا مقصد يتمثّل في تمييز القرآن المنسوخ من غيره، قصد تيسير عمل القاضي أو المُشرِّع، الذي كان واجباً عليه أن يعرف الآيات الناسخة والآيات المنسوخة حتى لا يحكم بمضمون قرآن منسوخ في قضية من القضايا؛ لذلك يمكننا أن نفهم الخبر المنسوب إلى علي بن أبي طالب، والذي ترويه الكتب التراثية، وهو يؤكّد ضرورة معرفة القاضي والمشرّع للناسخ والمنسوخ، وقد ورد فيه: «قال علي لقاضٍ: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكتَ وأهلكتَ...»[1]. وقد جعل السلف الإلمام بهذا العلم شرطاً أساسياً لمن أراد أن يُفسّر القرآن، يقول السيوطي: «قال الأئمّة: لا يجوز لأحد أن يُفسّر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ»[2]. وثَمّةَ من علماء القرآن من عمّم هذا الشرط، ليشتمل على القاضي والقاصّ والواعظ والمُفسّر والمذكِّر[3]. وقد أكّد القدامى خاصةً أهمية الإلمام بهذا العلم، وجعلوا معرفته واجباً، يقول يحيى بن أكثم التميمي (ت 242هـ): «ليس من العلوم كلّها علم هو أوجب على العلماء وعلى المتعلمين، وعلى كافة المسلمين من علم ناسخ القرآن ومنسوخه؛ لأنّ

(1) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1985م، ج3، ص59.

(2) المرجع نفسه، ص59.

(3) انظر: النحّاس، أبو جعفر، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 2004م، ص9-10.

الأخذ بناسخه واجب فرضاً، والعمل به واجب لازم ديانةً؛ والمنسوخ لا يُعمل به، ولا ينتهي إليه، فالواجب على كل عالم علمُ ذلك لئلا يوجب على نفسه، وعلى عباد الله، أمراً لم يوجبه الله، أو يضع عنهم فرضاً أوجبه الله»[1]. ويقول ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت 456هـ) في **(الإحكام في أصول الأحكام)**: «لا يحلُّ لمسلم يؤمن بالله وباليوم الآخر أن يقول في القرآن والسنة: هذا منسوخ، إلا بيقين...»[2]. وقد شدّد الزركشي في **(البرهان في علوم القرآن)** على أهمية هذا العلم بقوله: «والعلم به [الناسخ والمنسوخ] عظيم الشأن»[3].

وقد ألّف القدامى والمحدثون[4] العديد من النصوص في موضوع الناسخ والمنسوخ؛ ومن القدامى من خصّ هذا المبحث بفصل (نوع) طيّ كتاب في علوم القرآن، مثل بدر الدين الزركشي في **(البرهان في علوم القرآن)**، وجلال الدّين السيوطي في **(الإتقان في علوم القرآن)**. ومنهم من أفرد لهذا العلم كتاباً كاملاً مثل ابن حزم الأندلسي الأنصاري (ت 320هـ) في **(الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم)**، وأبي جعفر النحاس (ت 338هـ) في **(الناسخ والمنسوخ**

---

(1) ابن عبد البر القرطبي، يوسف، جامع بيان العلم وفضله 2/ 35 (نقلاً عن مقدّم كتاب ابن الجوزي نواسخ القرآن، المجلس العلمي إحياء التراث، السعودية، ط1، 1984م، ص16).

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 4/ 458 (نقلاً عن المرجع السابق ص16).

(3) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت، 1988م، ج2، ص28.

(4) لمزيد الاطّلاع على أهمّ ما أُلّف في موضوع الناسخ والمنسوخ لدى القدامى والمحدثين تجدر العودة إلى الكتب الآتية:

- الزركشي، بدر الدّين، البرهان في علوم القرآن، الجزء 2، النوع الرّابع والثلاثون: معرفة ناسخه ومنسوخه.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج3، النوع السابع والأربعون: في ناسخه ومنسوخه.
- الملباريّ، محمد أشرف علي، مقدّمة التحقيق، نواسخ القرآن لابن الجوزي.

في القرآن الكريم)، وأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي المعافري المالكي (ت 543هـ) في (**الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**)، وجمال الدّين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ) في (**نواسخ القرآن**). والمُلاحظ أن جميع علماء الإسلام القدامى مجمعون على وجود ظاهرة النسخ في القرآن، وإن اختلفوا في تحديد أمثلته بين المُقلّ والمُكثر.

ولم يختلف المحدثون والمعاصرون كثيراً عن القدامى في هذا الموضوع؛ فبعضهم اكتفى بتخصيص فصل لهذا المبحث، شأن صبحي الصالح في (**مباحث في علوم القرآن**)، ونصر حامد أبو زيد في (**مفهوم النصّ**)؛ وبعضهم الآخر ألّف كتاباً في الموضوع، مثل علي حسن العريض في (**فتح المنّان في نسخ القرآن**). لكن من المحدثين من أنكر وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن، مثل أحمد حجازي السّقّا في كتابه (**لا نسخ في القرآن**)[1]؛ ومن هؤلاء أيضاً من يرى أنّ ظاهرة النسخ لم تنته بوفاة الرسول؛ بل يجب أن تتواصل بسبب تطوّر المجتمع الإسلامي، وتبدّل أحوال الناس، وظهور قضايا جديدة لم تكن تُطرح في عهد القدامى[2]، وقد علّلوا ذلك بالقول: إنّ نسخ الأحكام الشرعية تَواصَل أثناء نزول الوحي مدّة عشرين أو ثلاث وعشرين سنة، وهي مدّة قصيرة جدّاً، فمن الأحرى أن يقع النسخ بعد مرور مدّة دامت ما يزيد على أربعة عشر قرناً[3].

---

(1) إنّ مادّة «الناسخ والمنسوخ» غزيرة في كتب القدامى والمحدثين، لكنّنا اكتفينا بإيراد أمثلة محدودة ممّا أُلِّف في الموضوع على سبيل الذكر لا الحصر. ولمزيد من الاطّلاع، انظر قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال.

(2) انظر في هذه المسألة: الطاهر الحدّاد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع؛ ونصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ونقد الخطاب الديني.

(3) انظر: الحدّاد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار محمد الحامّي ودار الانتشار العربي، (د.ت). يقول الحدّاد في هذا الموضوع: «إنّ الحياة طويلة العمر جدّاً. وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطوار المعبّرة عن جوهر معناها، وأخصّ ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبيّ في تأسيس الإسلام كفت؛ بل =

إن النسخ ظاهرة تبديل طرأت على النصّ المقدّس، وهي ترمي إلى التخفيف والتيسير في حالات كثيرة، لكنّها قد تهدف في حالات أخرى إلى اتخاذ مواقف أكثر صرامةً، وأشدّ عُسْراً[1]، فيكون النصّ الديني بذلك نصّاً متأثراً بحياة الجماعة المسلمة، وبتطوّرها، وبحركتها في المكان والزمان أثناء حياة النّبيّ، وقد توقّفت هذه الظاهرة بانقطاع الوحي عنه عندما توفّي؛ لكن لئن حلّت هذه الظاهرة العديد من المشاكل التي اعترضت المسلمين القدامى في مجالَيْ التشريع والقضاء، فإنّها خلقت إشكالاتٍ وأسئلةً يدور أهمّها على النصّ ومنشئه. وسنُعنَى في هذا الفصل، بعد التعريف بالمصطلح، بدراسة القدماء لهذه الظاهرة ونقدها، وبإبراز الإشكالات التي تطرحها، مُبيّنين مدى إسْهامها في الكشف عن العلاقة القائمة بين الوحي والتاريخ؛ لذلك سيكون مدار البحث على المحاور الرئيسة الآتية:

1- المصطلح: النسخ والنَّسْء.
2- حدود النسخ في مصنّفات علوم القرآن.
3- مشكليات ظاهرة النسخ في علوم القرآن.

1- المصطلح: النّسخ والنسْء:

وردت مادّة (ن.س.خ) في أربعة مواضع طيّ النصّ القرآني[2]، وما يهمّنا منها هو ما جاء في (سورة البقرة: 2/ 106): ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ

= أوجبت نسخ نصوص وأحكام بأحكام. اعتباراً لهذه السنّة الأزلية، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدّل ولا نتغيّر؟» (امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص24-25).

(1) انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص60؛ وابن العربي الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2006م، ص12؛ وابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص92-93.

(2) هذه المواضع هي:
(البقرة: 2/ 106)، (الأعراف: 7/ 154)، (الحج: 22/ 52)، (الجاثية: 45/ 29).

﴿بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾. ونَسخُ الآية يعني إِزَالَتَهَا وتَبْدِيلَهَا، جاء في لسان العرب: النّسخُ: إبطال الشيء وإقامةُ آخر مقامَهُ، ونَسخُ الآية بالآية: إِزالَةُ مِثل حكمها... والنَّسْخُ: أنْ تعمَلَ بالآية ثمّ تَنْزِلَ آيةٌ أخرى فَتَعْمَلَ بهَا و تترك الأولى... ويُفهم ممّا جاء في تفسير الطبري للآية السابقة أن النسخ يدلّ على جملة من المعاني، من أهمّها الإزالة والرفع والتبديل والتّغيير والمحو، وإثبات الخطّ مع تبديل الحكم... «وذلك أن يُحَوَّلَ الحلالُ حراماً والحرام حلالاً، والمباح محظوراً والمحظور مُباحاً، ولا يكون ذلك إلا في الأمر والنهي والحظر والإطلاق والمنع والإباحة. فأمّا الأخبار، فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ»[1]. وجاء في كتاب أبي جعفر النحاس (**الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**) أنّ أصل النسخ «أن يكونَ الشيء حلالاً إلى مدّة، ثم يُنسخ فيُجعل حراماً، أو يكون حراماً فيُجعل حلالاً، أو يكون محظوراً فيُجعل مُباحاً، أو مباحاً فيُجعل محظوراً. يكون في الأمر والنهي والحظر والإطلاق والإباحة والمنع»[2].

والمفاد من التعريفين السابقين أن النسخ هو تبديل حكم شرعي ثابت سبق العمل به، وتعويضه بحكم شرعي جديد مناقض له تمَاماً، مثل تعويض الحلال بالحرام، أو المحظور بالمباح، أو العكس... ويكون النسخ مقيّداً بشروط؛ أي غير مطلق. والمفيد في تعريف النسخ لدى علماء الإسلام القدماء أن النصّ القرآني/ الوحي لم يكن ظاهرة ثابتة جامدة أثناء مرحلة الإسلام المبكّر وحياة نبيّه، وإنما كانت متحرّكة ومتحوّلة ومنفتحة دائماً على ما يطرأ على حياة المجتمع من تغيّر وتبدّل في بنيته وعقلية أهله؛ لذلك تبدّلت الأحكام الشرعية من النّقيض إلى النقيض، كالتحوّل من الإباحة إلى الحظر، أو من التحليل إلى التحريم. وقد نمت ظاهرة النسخ في القرآن نموّاً

---

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1، 2001م، مج1، ج1، ص607.

(2) النحاس، أبو جعفر، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص11-12.

جليّاً بعد تحوّل الإسلام من المرحلة المكّية إلى المرحلة المدنيّة، نتيجة ما عرفه المسلمون الأوائل من تغيّرات طرأت على المجتمع في مستوى عدد المؤمنين والانتماءات القبلية والدينية. وهذا التحوّل المجتمعي لم يكن يُلاحَظ في تغيير الأحكام الشرعية فحسب، وإنما كان يُلاحظ كذلك في نشأة مصطلحات جديدة لم يتوافر عليها القرآن المكّي، وفي تغيير نوعية المخاطب؛ فبعدما كان الرسول يستعمل عبارة «يا أيها الناس» أثناء المرحلة المكيّة صار يستعمل عبارة «يا أيّها الذين آمنوا» أثناء المرحلة المدنية[1].

والمُلاحظ في الآية السابقة أن النّسخ اقترن بذكر النَّسْءِ/الإنْسَاءِ، وقد كان هذا المصطلح إشكالياً في قِراءَته؛ فابن مسعود قرأ الآية على النحو الآتي: «ما نُنْسِكَ من آيةٍ أو نَنْسَخْهَا نَجِئْ بِمِثْلِها»، ولفظ الإنساء محمّل هنا معنى النسيان؛ أي أن الله كان «يُنسي نبيّه ما شاءَ وينسَخُ ما شاء»[2] من الآيات، وقرأها سعد بن أبي وقّاص على النحو الآتي: «ما نَنْسَخْ من آيةٍ أَوْ تَنْسَهَا»[3]، وقرأها سعيد بن المسيب: «... أَوْ تُنْسَهَا»[4]، وجميع هذه القراءات غير الرسمية تُحمل على معنى النسيان. وعلى الرغم من انعدام رسمية هذه القراءة، فإنّها قريبة جدّاً من المحيط الثقافي الذي نشأ فيه الوحي، وقد ذكرنا أنّ هذه الثقافة كانت شفوية بالأساس؛ لذلك كانت عُرْضَةً للنسيان، وكان محمّد، شأنه شأن كلّ إنسانٍ، مُعَرّضاً لهذه الظاهرة، على الرغم من أن القرآن نَفَى عنه ذلك في الآية السادسة من (سورة الأعلى). وقد تكون القراءة الرسمية أَبْعَدَت القراءة المفيدة لمعنى النسيان تَنْزِيهاً للنّبيّ عن

---

(1) لمزيد من التوضيح انظر: المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، تونس، 2005م، الفصل الثالث: المكّي والمدني: إشكالية التحديد والمضامين، ص93-134.

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (م.س)، ص609.

(3) المصدر نفسه، ص609.

(4) المصدر نفسه، ص609.

آفة النسيان؛ يقول الطبري في تفسيره للآية: «وقد أنكر قوم قراءة من قرأ: "أَوْ تَنْسَهَا" إذا عُني به النسيان، وقالوا: غير جائز أن يكون رسول الله ﷺ نسي من القرآن شيئاً ممّا لم يُنسَخْ إلا أن يكون نسي منه شيئاً ثم ذكره. قالوا: وبعد، فإنه لو نسي منه شيئاً لم يكن الذين قرؤوه وحفظوه من أصحابه بجائز على جميعهم أن ينسوه»[1].

أمّا مصطلح النّسء/الإنْسَاء، فقد يكون ناشئاً عن قراءة آية النسخ على النحو الآتي: «ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نَنْسَأْها» من فعل نَسَأَ وأنْسَأَ، وهي قراءة أبي عمرو بن العلاء، و تُفيد الصيغةُ، في حال المجرّد والمزيد، معنى التأجيل والتأخير؛ يُقال: نَسأَ الله أجّلَهُ وأَنْسأَهُ بمعنى أخّرَهُ وأجّلَهُ، فنتحوّل في هذه القراءة من فعل أنْسَى (من النسيان) إلى فعل نَسَأَ/أَنْسَأ (من النسْء/الإنْسَاء). ولعلّ الاختلاف في قراءة الآية هو الذي تسبَّبَ في اختلاف المصنّفين في رصد ظاهرة النسخ في القرآن عندما عَدُّوا النَّسْءَ مِنَ النّسخ، وقد أشار السيوطي إلى هذا الخلط في الفهم، وما نشأ عنه من عدم تمييز بين النسخ والإنساء؛ يقول السيوطي: «الثالث ما أُمِر به لسبب، ثم يزول السبب كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر والصفح، ثم نُسخ بإيجاب القتال؛ وهذا في الحقيقة ليس نَسْخاً؛ بل هو من قسم المُنْسَأ [...] فالمُنْسَأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، و في حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى، و بهذا يضعف ما لَهَجَ به كثيرون من أنّ الآية في ذلك منسوخة بآية السيف، وليس كذلك؛ بل هو من المُنْسَأ؛ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثالُه في وقت مّا لعلّة تقتضي ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلّة إلى حكم آخر، و ليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله»[2].

وقد يُعْزى الإكثار من ذكر أمثلة النسخ في القرآن إلى الخلط بين مصطلح

---

(1) المصدر نفسه، ص612.

(2) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص61.

النسخ من جهة، وبعض الظواهر الأخرى القريبة منه من جهة ثانية، وقد أشار السيوطي إلى أن من هذه المصطلحات ما كان يتعلّق بإبطال بعض الشرائع السابقة، ولا سيّما تلك الأحكام الموصولة بالتوراة، والتي استحضرها القرآن ليُعدّلها، ومنها أحكام القصاص والدية، وتعويض التوجّه إلى بيت المقدس بالتوجّه إلى الكعبة، وتعويض صوم عاشوراء بصوم رمضان. وقد بيّن السيوطي أنّ هذا النوع من التعويض لا يُعدُّ من باب النسخ إلا عن طريق التجوّز[1].

ومن الخلط المفاهيمي لدى بعض علماء القرآن، كذلك، أن يذهب بعضهم إلى القول بالنسخ فيما جاء في معنى الاستثناء، أو الخصوص والعموم، أوالمجمل والمُفسّر؛ فمن حالات العموم والخصوص؛ أي ما جاء مجيء العام وأُريد به الخاصّ، الآية (115 من سورة البقرة): ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾. وقد عَدَّ الكثير من علماء القرآن هذا النصّ من النسخ (نسخ قبلة بيت المقدس وتحويلها إلى الكعبة في مكّة)، غير أنّ الطبري ينفي أن تكون هذه الآية منسوخة بالآية (144) من السورة نفسها، وهي: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾؛ يقول الطبري في تفسيره: «فأمّا القول في هذه الآية ناسخة أم منسوخة، أم لا هي ناسخة ولا منسوخة؟ فالصواب فيه من القول أن يُقال: إنها جاءت مجيء العموم، والمراد الخاصّ، وذلك أنّ قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ محتمل: أينما تُولُّوا في حال سيركم في أسفاركم، في صلاتكم التطوّع، وفي حال مسايفتكم عدوّكم، في تطوّعكم ومكتوبتكم، فثمّ وجه الله [...] ومحتمل: فأينما تُولُّوا من أرض الله فتكونوا بها، فثمَّ قبلةُ الله التي توجّهون وجوهكم إليها؛ لأنّ الكعبة ممكن لكم التوجّه إليها منها [...] ومحتمل: فأينما تُوَلُّوا وجوهكم في دعائكم فهنالك وجهي أستجيب لكم دعاءكم...»[2].

(1) المصدر نفسه، ص61.

(2) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج1، ج1، ص644. ولمزيد من الفائدة انظر بقية الصفحة، وما ورد في الصفحة الموالية.

ومن حالات الاستثناء ما ذكره ابن الجوزي في (**نواسخ القرآن**)، وقد أنكر كل من ابن العربي وابن الجوزي والسيوطي أن يكون الاستثناء من الناسخ والمنسوخ، في حين عدّه المقري ضمن هذا الباب؛ يقول المقري في (**الناسخ والمنسوخ**) ذاكراً الآية (224 من سورة الشعراء): إن ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ منسوخة بما جاء بعدها مباشرةً؛ أي بالاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الشُّعَرَاء: 227]، ويقول: «والذكر هنا: الشعر في الطاعة. فصار الاستثناء ناسخاً لما قبله من قوله: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾»[1]. ويقول ابن الجوزي في الموضوع نفسه: «وقد زعم قوم: أنّ المستثنى ناسخ لما استُثني منه، وليس هذا بكلام من يعرف ما يقول؛ لأن الاستثناء إخراج بعض ما شمله اللفظ، وليس ذلك بنسخ، وكذلك التخصيص...»[2].

وقد ذهب علماء القرآن المتأخّرون إلى إنكار هذا الزعم، وأخرجوا هذه الأصناف من حالات النسخ، يقول الطبري في تفسيره مُنكراً هذا الخلط المفاهيمي: «وقد دلَّلْنَا في كتابنا (**كتاب البيان عن أصول الأحكام**) على أن لا ناسخ من آي القرآن، وأخبار رسول الله ﷺ، إلا ما نَفَى حُكْماً ثابتاً، وألزم العباد فَرْضَهُ غير مُحتَملٍ بظاهره وباطنه غير ذلك؛ فأمّا إذا احتمل غير ذلك من أن يكون بمعنى الاستثناء، أو الخصوص والعموم، أو المجمل والمفسّر، فمن الناسخ والمنسوخ بمعزل [...] ولا منسوخ إلا المنفي الذي كان قد ثبت حكمُهُ وفَرْضُهُ...»[3].

وقد أخرج السيوطي أمثلة الاستثناء من النسخ وخطّأ أصحابها؛ من ذلك الآيتان الثانية والثالثة من سورة العصر، والآيتان (224 و227) من سورة

(1) المقري، هبة الله بن سلامة، الناسخ والمنسوخ، مصر، 1387هـ، ص138.
(2) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص94.
(3) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (م.س)، مج1، ج1، ص645.

الشعراء... وقد قال بعد إيراده هذه الأمثلة: «... وغير ذلك من الآيات التي خصّت باستثناء أو غاية؛ وقد أخطأ من أدخلها في المنسوخ»[1].

أما القسم الآخر الذي عدّه بعضهم من المنسوخ، وأخرجه السيوطي من النسخ، فهو القرآن المُبطلُ لشرائع الجاهلية، أو شرائع من كان قبل الإسلام، دون أن ينزل في القرآن، «...كإبطال نكاح نساء الآباء، ومشروعية القصاص، والدية، وحَصْر الطلاق في الثلاث، وهذا إدخاله في قسم الناسخ قريب، ولكن عدم إدخاله أقرب، وهو الذي رجّحه مكّي وغيره، ووجّهوه بأنّ ذلك لو عُدَّ في الناسخ لعُدَّ جميع القرآن منه؛ إذ كلّه، أو أكثره، رافع لما كان عليه الكفّار وأهل الكتاب [...] إذا علمت ذلك، فقد خرج من الآيات التي أوردها المكثرون الجمّ الغفير مع آيات الصفح والعفو، إن قلنا إن آية السيف لم تنسخها، وبقي ممّا يصلح لذلك عدد يسير...»[2].

وفي الجملة، يمكن أن نتبيّن ثلاثة مواقف رئيسة لعلماء القرآن من ظاهرة النسخ؛ أوّلها: إنكار هذه الظاهرة إنكاراً تامّاً، يقول ابن خزيمة في (**الناسخ والمنسوخ**): «وقد قالت الملحدة: ليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ، وهؤلاء قوم وافقوا اليهود جميعاً، عن الحق صدّوا وبإفكهم على الله ردّوا، والكتاب ناطق بإثبات ما جحدوا»[3]. وثاني هذه المواقف يتعلّق بالمقلّين في ذكر الأمثلة بطريقة لافتة، مثل ابن الجوزي الذي لم يذكر إلا (21) حالة، والسيوطي الذي لم يورد غير (18) مثالاً. أمّا الموقف الثالث، فيرجع إلى المكثرين من أمثلة هذه الظاهرة، وقد عيب عليهم ذلك؛ فبعض من نقدوهم رأى أنهم ألحقوا بالنسخ ما ليس منه، فأطنبوا في ذكر أمثلته، وألحقوا به ما ليس منه.

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص64.

(2) المصدر نفسه، ص64-65.

(3) ابن خزيمة، الناسخ والمنسوخ، (ضمن كتاب النحّاس: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص269).

لقد كان بعض علماء القرآن القدامى المتأخّرين واعين بما وقع فيه السابقون من خلط جليّ في مسألة الناسخ والمنسوخ، فنقدوهم، وبيّنوا مواطن الخلط فيما ذهبوا إليه، وصوّبوا الأمثلة التي جوّزوا فعل النسخ فيها. ولعلّ أشهر من نهض بهذا العمل ابن الجوزي، الذي أبان في مقدّمة كتابه **(نواسخ القرآن)** مواطن النقص التي وقع فيها كلّ من السُّدّي (ت 128هـ) في كتابه **(الناسخ والمنسوخ)**، وهبة الله بن سلامة المقري (ت 410هـ) **(الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم)**، يقول ابن الجوزي: «ومن نظر في كتاب **الناسخ والمنسوخ** للسدّي رأى من "التخليط" العجائب، ومن قرأ في كتاب هبة الله المفسّر رأى العظائم»[1].

2- حدود النسخ في مصنّفات علوم القرآن:

بيد أن الإشكال في دراسة هذه الظاهرة لا يقف عند حدود الخلط المفاهيمي وما نشأ عنه من إعداد المُنْسَأ والاستثناء والتخصيص... في باب النسخ، وإنما يتجاوز هذا الجانب ليشمتل على اختلاف المسلمين في محاصرة الناسخ والمنسوخ؛ ذلك أن بعض علماء القرآن وسّعوا دائرة النسخ لتلحق بالأمر والنهي والإخبار والوعد والوعيد، بينما ضيّقها شقٌّ آخر، فقصرها على الأوامر والنواهي، وأخرج ما سوى ذلك، وعَدَّهُ من باب الخلط والخطأ، يقول السيوطي: «وإذا عرفت ذلك عرفت فساد صُنع من أدخل في كتب النسخ كثيراً من آيات الإخبار والوعد والوعيد»[2].

إنّ هذا الاختلاف في محاصرة الآية الناسخة والآيات المنسوخة يدلُّ دلالةً واضحةً على أنّ مسألة النسخ لم تكن معرفة حدودها أمراً توقيفيّاً محدّداً بدقة في حياة الرسول، وإن توقّف النسخ بوفاته. ولا أمراً ثابتاً قارّاً في مصنّفات علوم القرآن وغيرها، إنما هي مسألة تعتمد الرواية والسماع، وهي

(1) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص75-76.

(2) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص61.

تستند في تدقيقها إلى سلطة السلف المعرفية، يقول السيوطي: «قال ابن الحصّار: إنما يُرجَع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابيّ يقول: آية كذا نسخت كذا»[1]. ويُضيف السيوطي: «قال: ولا يُعْتَمدُ في النسخ قولُ عوامّ المفسّرين؛ بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح، ولا معارضة بيّنة؛ لأنّ النسخ يتضمّن رفع حكم وإثبات حكم تقرّر في عهده ﷺ. والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد»[2].

إن ما ذكرنا آنفاً يؤكّد بقوة أنّ مسألة الناسخ والمنسوخ تظلُّ مطروحةً في التفكير الديني الإسلامي؛ إذ الحسم فيها لم يكن نهائياً أو قاطعاً، شأنها شأن العديد من المسائل الدينية الأخرى؛ ثم إن دراسة مسألة النسخ، لئن كانت واجبة على القضاة والمفسّرين، مثلما يُفهم ذلك من الخبرين المنسوب أحدهما إلى علي بن أبي طالب والآخر إلى الأئمّة، فإنها تظلّ رهينة المعرفة الدقيقة لتاريخ نزول الوحي على الرسول، ليس تاريخ السور فحسب، إنما تاريخ تتالي الآيات. وقد تبيّن أثناء دراستنا المكّي والمدنيّ أنّ هذا الأمر ظلّ مُختَلفاً في شأنه بسبب كثافة عدد السور المختلف في ترتيبها[3]؛ لذلك تظلُّ أغلب علوم القرآن، التي هدفت إلى خدمة النصّ، قاصرةً عن بلوغ الهدف المنشود منها، وستؤكّد دراستنا أقسام النسخ تبايُناً جليّاً في فهم ظاهرة النسخ، وتحديد أمثلتها.

أقسام النسخ: حدّد علماء القرآن ثلاثة ضروب لظاهرة النسخ هي:

- ما نُسخ رسمه وحكمه.
- ما نُسخ رسمه وبقي حكمه.
- ما نُسخ حكمه وبقي رسمه.

(1) المصدر نفسه، ص71.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) انظر: الوحي من التنزيل إلى التدوين، (م.س)، الفصل الثالث، من ص93 إلى ص134.

أ- ما نُسِخَ رسمه وحكمه: هو عبارة عن إسقاط أو حذف لنصّ قرآنيّ إسقاطاً تامّاً خطّاً وحُكْماً، وهو يقع بإسقاط آية أو مجموعة آيات من سورة، أو بإسقاط سورة كاملة. ومن هذا الضرب من النسخ ما ذكرته مصنّفات علوم القرآن من أنّ أفراداً قاموا ليلاً وأرادوا أن يقرؤوا سورة، فلم يقدروا منها على شيء، فلمّا أصبحوا أتوا الرسول فسألوه في أمرها فأخبرهم أنّها نُسخت[1].

ويذكر ابن الجوزي مثالاً آخر من هذا النسخ وهو إسقاط سورة مثل براءة، لكنّها نُسخت، ولم يبقَ منها إلا المقطع الآتي: «إنّ الله يؤيد الدين بأقوام لا خلاق لهم، ولو أنّ لابن آدم واديين من مال لتمنّى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»[2]. ومن اللافت، في المثال السابق، أنّ السيوطي يورده مُبَدَّلاً في غير هذا النوع من النسخ؛ إذ هو يُدْرِجُهُ في قسم ما نُسخت تلاوَتُهُ/ رسمه دون حكمه: «عن أبي واقد الليثي قال: كان رسول الله ﷺ إذا أُوحيَ إليه أتيناه، فَعَلَّمَنَا ممّا أوحي إليه، قال: فجئت ذات يوم، فقال: إن الله يقول: إنّا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو أنّ لابن آدم وادياً لأحبَّ أن يكون له الثاني، ولو كان له الثاني لأحبّ أن يكون إليهما الثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»[3].

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن الجوزي في هذا الباب القسم المسقَط من سورة الأحزاب؛ فالمرويات تذكر أنها تَعْدِلُ سورة البقرة (أي 286 آية)، لكن المحفوظ في المصحف العثماني لا يتعدّى (73) آية؛ لذلك يكون القسم المُسقَط منها أكبر من القسم المتبقّي.

ومن اللّافت كذلك أنّ السيوطي يُدرج المُسْقَط من سورة الأحزاب ضمن ما نُسِخَ رسْمُهُ/ تلاوتُهُ دون حكمه؛ جاء في الإتقان: «...عن زِر بن حُبيش

(1) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص110.
(2) المصدر نفسه، ص112.
(3) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص73.

قال: قال لي أبي بن كعب: كَأَيِّنْ تَعُدُّ سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين وسبعين آية، أو ثلاثة وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كُنَّا لنقرأ فيها آية الرجم. قلتُ: وما آية الرجم؟ قال: "إذا زَنَى الشيخُ والشيخةُ فارجموهما البتّة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم"»[1].

إنّنا نتبيّنُ، بكلّ يُسر، هذا الخلط في مستوى تمييز علماء القرآن للأمثلة المنتمية إلى كلّ قسم من أقسام النسخ، ونتبيّن كذلك انعدام الدقّة عند التمييز بين أنواع هذه الظاهرة.

ويذكر ابن الجوزي في هذا القسم مثالاً آخر يتمثّل في سقوط آية من مصحف ابن مسعود؛ يقول الخبر الوارد في نواسخ ابن الجوزي: «وقد رُوي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنّه قال: أنزلت على رسول الله ﷺ "آية" فكتبتُها [في] مصحفي، فأصبحت ليلةً فإذا الورقة بيضاء، فأخبرتُ رسول الله ﷺ فقال: "**أما علمتَ أنّ تلك رُفعت البارحة**"»[2].

إنّنا نلاحظ من خلال (**نواسخ القرآن**) لابن الجوزي أنّ هذا الضرب من النسخ ينهض على القول بإسقاط مقطع رسْماً وحكماً، ويكون المُسْقطُ آية، أو مجموعة آيات، أو سورةً كاملة.

ونلاحظ كذلك أن السيوطي لم يُدرج في هذا الضرب من النسخ إلا الحديث المرويّ عن عائشة حول آية الرّضعات المنسوخة؛ تقول المروية إن عائشة قالت: «وكان في ما أُنْزِلَ "عشر رضعات معلومات"، فنُسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهنّ مما يُقرأ من القرآن»[3]. ويذكر السيوطي أخباراً تؤكّد أنّ هذا المثال من المنسوخ رسماً وحكماً.

ومن اللافت في المثال السابق (نسخ الرضعات) أن ابن الجوزي أدرجه ضمن ما نُسخ رسمه واختلف في بقاء حكمه، وقد أورد الخبر مُسْنَداً إلى

(1) المصدر نفسه، ص72.

(2) نواسخ القرآن، (م.س)، ص114.

(3) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص62- 63.

عائشة: «قالت: لقد نزلت آية الرجم ورضعات الكبير عشراً، وكانت في ورقة تحت سرير في بيتي، فلما اشتكى رسول الله ﷺ تشاغلنا بأمره، فدخلتْ دُويْبَة لنا فأكلتها، تعني الشاة»[1].

ب- ما نُسِخَ رسمُهُ وبقي حكمه: يتعلّق هذا النوع من النسخ بإسقاط الخطّ أو الرسم، لكن العمل بما فيه من أحكام يظلّ ثابتاً، وقد ذكر ابن الجوزي الأمثلة الآتية من هذا النسخ:

- آية الرجم[2]، وهي «الشيخ والشيخة إذا زَنَيَا فارجموهما البتّة نِكالاً من الله، والله عزيز حكيم»[3].
- آية الجهاد، وهي: «جاهدوا كما جاهدتم أوّل مرّة»[4].
- آية الصلاة على النّبيّ، وهي: «إنّ الله وملائكته يُصَلُّونَ على النّبيّ، والذين يَصِلُونَ الصفوفَ الأولى»[5].
- آية شهداء بئر معونة، وهي: «بَلِّغُوا قَوْمَنَا أَنَّا لَقينَا رَبَّنَا، فرضي عَنَّا وأَرْضَانا»[6].
- آية الرغبة عن الآباء، وهي: «لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كُفر بكم»[7].

لئن اكتفى ابن الجوزي بذكر الأمثلة السابقة من هذا النسخ، فإن السيوطي يورد إضافة إلى الأمثلة المذكورة لدى ابن الجوزي أمثلة أخرى؛

(1) نواسخ القرآن، (م.س)، ص119. وانظر مناقشة ابن الجوزي لهذا الخبر في ص120 وما بعدها.

(2) حول الرجم بسبب الزّنى انظر الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم للنحاس، ص101، وهو يذهب إلى أنّ نص الرجم هو من سنّة الرسول، وليس من القرآن. وانظر كذلك: ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص262 إلى 266.

(3) نواسخ القرآن، (م.س)، ص116.

(4) المصدر نفسه، ص116.

(5) المصدر نفسه، ص117.

(6) المصدر نفسه، ص118.

(7) المصدر نفسه، ص115.

لكن قبل ذكر الأمثلة التي اخْتَلَفَا فيها لا بُدّ من أن نذكر أن بعض الأمثلة المتّفق فيها بينهما وردت متنافرة في إيراد نصّها، وقد اشتمل الاختلاف النصّي على آية الصلاة على النّبيّ، وقد جاءت في إتقان السيوطي على النحو الآتي: «إنّ الله وملائكته يُصلّون على النّبيّ، يا أيّها الذين آمنوا صَلُّوا عليه وسلّموا تسليماً، وعلى الذين يَصِلُون الصُّفُوفَ الأُوَّلَ»(1). ويَذْكُرُ الخبرُ الوارد في **الإتقان...** أنّ هذا المقطع كان يُقرأ في مصحف عائشة قبل أن يُغيّر عثمان المصاحف(2).

إنّ ما يمكن أن نتساءل عنه هنا هو أنّ آية الرجم إذا ثبت أنها لم تكن حديثا نبويّاً، فالواضح أنها نُسخت رَسْماً وحُكْماً؛ فالمسألة ليست على النحو الذي ذهب إليه القدامى، والحكم المطبّق في الزّنى هو حكم عامّ لا يخصّ جنساً معيّناً (ذكراً أو أنثى)، ولا سِنّاً معيّناً (شابّاً أو شيخاً)، والحكم المعمول به في حال الزّنى هو (100) جلدة استناداً إلى الآية الثانية من سورة النور.

أمّا الآية المتعلقة بالصلاة على النّبيّ فترد في الآية (56 من سورة الأحزاب) على النحو الذي ذكرت فيه في (**الإتقان...**) للسيوطي، لكنّ المسقط في النصّ القرآني في هذه الآية هو القسم الأخير منها، وهو «... وعَلَى الذِينَ يَصِلُونَ الصّفوف الأُوَّلَ».

إن السيوطي توسّع في ذكر أمثلة هذا النوع من النسخ (ما نُسِخَ رَسْمُهُ وبقي حكمُهُ)؛ إذ أضاف أمثلة لم يذكرها ابن الجوزي في (**نواسخ القرآن**)، والأمثلة التي أضافها هي الآتية:

- المُسقط من سورة الأحزاب (حُذفَ منها أكثر من النصف).
- الآيات المتعلقة بجشع ابن آدم، وقد أوردها السيوطي على ثلاثة أنحاءٍ:

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص73.

أ- «إنَّا أَنْزَلْنَا المال لإِقَام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو أن لابن آدم وادياً لأحبّ أن يكون إليه الثاني، ولو كان له الثاني لأحبّ أن يكون إليهما الثالث، ولا يملأ جوفَ ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»[1].

ب- «لو أنّ ابن آدم سأل وادياً من مال فأُعْطِيَهُ سأل ثانياً، وإن سأل ثانياً فأعْطيَهُ سأل ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تَابَ. وإنّ ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية، ومن يعمل خيْراً فلن يكفَرَهُ»[2].

ج- «إن الله سيؤيد هذا الدين بأقوامٍ لا خلاق لهم، ولو أنّ لابن آدم واديين من مال لتمنّى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»[3].

- إسقاط السورة المُشَبَّهة بالمُسَبّحات، وقد حفظ منها أبو موسى الأشعري الآية الآتية: «يا أيّها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون[4]، فتُكتب شهادتكم في أعناقكم، فتُسألون عنها يوم القيامة»[5].

- إسقاط الآيتين الآتيتين: «إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المُفلحُونَ والذين آوَوْهُمْ ونَصَروهم وجَادَلُوا عنهم القومَ الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعيُنٍ جزاءً بما كانوا يَعْمَلُون»[6]. ونتبيّن أنّ ما جاء في الآيتين السابقتين المسقطتين مُضمّن لفظاً ومعنىً في الآيتين (72 و74 من

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص73.

(3) المصدر نفسه، ص73- 74.

(4) ما جاء في بداية هذا المقطع محمول معناه و عبارتُهُ في الآية الثانية من سورة الصف، وقد جاء فيها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الصَّف: 2].

(5) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص74.

(6) المصدر نفسه، ص74.

سورة الأنفال)؛ ورد في الآية الأولى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [الأنفَال: 72]. وجاء في الثانية: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفَال: 74].

- السورة التي حفظها أفراد ثم قاموا في الليل ليقرؤوها فلم يقدروا منها على شيء، فسألوا الرسول عنها فقال: إنها رُفِعت[1]. والمُلاحظ هُنَا أنّ ابن الجوزي ذكر هذا المثال ضمن ما نُسخ رسمُهُ وحُكْمُهُ.

إن الكثير من الأمثلة التي ذكرها ابن الجوزي في القسم الأوّل، والسيوطي في القسم الثاني، من أضرب النسخ، تثير إشكالاً حول انتماء المقاطع المحذوفة إلى النسخ؛ فالمسألة هنا تتعلّق أكثر بظاهرة سقوط مقاطع قرآنية تطول وتقصر، فتطال آية أو مجموعة من الآيات أو سورة كاملة طويلة. ونتبيّن من خلال الأمثلة المعروضة سابقاً أنّ هذا الإسقاط تَمَّ بطريقتين: طريقة محو المحفوظ من الذاكرة بفعل الإنساء أو النسيان، وطريقة محو المكتوب في المصاحف. ونلاحظ كذلك في كثير من أمثلة القرآن المُسقَط أنّ النسخ فيها تَمَّ عن طريق الإنساء؛ أي بتدخّل قوّة غيبيّة تمحو من الذاكرة ما كان راسخاً فيها من محفوظ، وظاهرة النسخ بالإنساء هذه (القيام بفعل النسيان على الذاكرة) هي الغالبة؛ إذ لا نجد لأمثلة النسخ حذفاً من المصحف إلا النزر القليل، وهو ما يمكن أن يؤكّد أن عملية النسخ في الضربين السابقين من الإسقاط موصولة بالحفظ في الذاكرة أكثر من اتصالها بالحفظ كتابة.

ويمكن أن نتبيّن، من جهة ثانية، أن المنسوخ رسْماً/ تلاوةً وحُكْماً يُفصح عن اختلاف كبيرٍ بين علماء القرآن عندما نقرأ النصوص المنسوخة التي

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص74.

حفظتها مصنّفاتهم وأوردتها باعتبارها أمثلةً من النسخ؛ فهذه الأمثلة ترد في مصنّفات القدامى بطرائق متباينة وألفاظ مختلفة، وإن كانت معانيها متفقة في الأغلب. إن هذين القسمين من النسخ يَصِلان الوحيَ الإسلامي بالمحيط الثقافي الذي نشأ فيه، فيؤكّدان أنّ هذا الوحي لم يكن مُسْقَطاً من السماء في صيغة متعالية ونهائية لا يمكن أن تتبدّل أو تتغيّر، وإنما هو إنشاء متأثّر بذلك الواقع الثقافي وقنوات التحصيل المعرفي.

ولمّا كانت الثقافة السائدة زمن الحدث القرآني هي ثقافة المشافهة، كان القرآن حاملاً أهمّ علامات هذه الثقافة، التي من أبرزها تعديل النصوص بالإسقاط جزئياً أو كلّياً وبالزيادة، وباختلاف طرق النقل. وقد لاحظنا جميع هذه العلامات في الأمثلة التي ذكرنا سابقاً، علاوةً على العبارات المحيلة على الثقافة الشفوية، وقد كان المصنّفون القدامى يُمهّدون بها للمقاطع التي قالوا بنسخها، من ذلك:

- «كانت سورة الأحزاب تُقرأ في زمن النّبيّ ﷺ مئتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا ما هو الآن»[1].
- «عن أبي أمامة بن سهل أنّ خالته قالت: لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم: "الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة لما قضَيَا من اللذّة"»[2].
- «عن أبي موسى الأشعري قال: كُنَّا نقرأ سورة نُشَبِّهُهَا بالمُسَبِّحات فَأُنْسِينيهَا، غير أنّي حفظتُ منها: "يا أيّها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون، فتُكتب شهادة في أعناقكم، فتُسألون عنها يوم القيامة"»[3].
- يذكر السيوطي أنّ مسلمة بن مخلد الأنصاري قال: «أخْبِرُوني عن آيتين في القرآن لم يُكتبا في المصحف، فلم يُخبروه [...] فقال مسلمة: "إنّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أَلَا أَبْشِرُوا

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص72.

(2) المصدر نفسه، ص72- 73.

(3) المصدر نفسه، ص74.

أنتم المُفْلحون والذين آوَوْهُمْ ونصَرُوهُمْ وجادلوا عنهم القَوْمَ الذين غضب الله عليهم، أولئك لا تعلم نفس ما أُخْفِيَ لهم من قُرّة أَعْيُنٍ جزاءً بما كانوا يعملون "»[1].

- «... عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله ﷺ فكانا يقرأان بها، فقاما ذات ليلة يصليان، فلم يقدرا منها على حرفٍ، فأصبحا غاديين على رسول الله ﷺ، فذكرا ذلك له، فقال: إنها ممّا نُسخَ، فالْهُوا عنها»[2].

إنّ جميع أمثلة النسخ تؤكّد أنّ هذه الظاهرة كانت قد تمّت أثناء حياة الرسول، وقد اشترط علماء القرآن في النسخ أن لا يكون بعد وفاته؛ لأنّ هذه العملية رهينة وجوده. ولمّا توفّي توقّف الوحي وظاهرة النسخ. وقد تأكّد لنا أن الثقافة المهيمنة في صدر الإسلام كانت المشافهة، وأنّ القرآن لم يُكتبْ منه قبل وفاته إلا النزر القليل.

والمتأمّل في أمثلة النسخ السابقة يتبيّن أن الكثير منه يخرج عن باب الناسخ والمنسوخ؛ فبعضها ورد في مجال الإخبار، فيخرج بذلك من مجال الأحكام؛ وقد اشترط علماء القرآن في النسخ أن يكون متعلقاً بالتشريع، كما اشترطوا أن يكون الناسخ حُكْماً نقيضاً لحكم سابق تضمّنه المنسوخ، يقول ابن الجوزي بعد أن حدّد شروط النسخ في خمسة: «أحدها أن يكون الحكم في الناسخ والمنسوخ متناقضاً، بحيث لا يمكن العمل بهما جميعاً، فإن كان ممكناً لم يكن أحدهما ناسخاً للآخر»[3].

ج- ما نُسِخَ حكمه وبقي رسْمُه: يُمثّل هذا القسمُ من النسخ أَهَمّ نوع من أنواع النسخ الثلاثة وأشهرها، وهو الذي أُلّفت فيه الكتب لدى القدامى

(1) المصدر نفسه، ص74.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) نواسخ القرآن، (م.س)، ص95. وانظر في هذه الشروط: ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، (م.س)، ص11.

خاصّةً، وهو المقصود عادةً عند القضاة والمشرّعين، ومنه نُشدت الحكمة الفائدة، وهو يقوم على تبديل حُكْمِ نصٍّ سابقٍ ثابتٍ في الرّسم طيَّ المصحف بحكم نصٍّ لاحِقٍ في الزّمان ثابتٍ في الرسم بالمصحف.

وقد اشترط ابن الجوزي في هذا الضرب من النسخ خمسة شروط:

1- أن يكون الحكم في الناسخ والمنسوخ متناقضاً، حيث لا يمكن العمل بهما مجتمعيْن[1].
2- أن يكون الحكم المنسوخ ثابتاً قبل ثبوت حكم الناسخ[2].
3- أن يكون الحكم المنسوخ ثابتاً بخطاب الشرع؛ لذلك لا يمكن أن يُعَدَّ من باب النّسخ ما ثبت بالعادة والعرف.
4- أن يكون ثبوت الحكم الناسخ ثابتاً بخطاب الشرع ثبوتَ المنسوخ؛ لذلك لا يمكن للإجماع والقياس أن يكونا ناسخين.
5- أن يكون الطريق الذي ثبت به الناسخ مثل الطريق الذي ثبت به المنسوخ، أو أقوى منه؛ فأمّا إن كان دونه، فلا يجوز أن يكون الأضعف ناسخاً للأقوى[3].

وقد اختلف المصنّفون في هذا العلم اختلافاً بيّناً في استخراج ناسخ القرآن ومنسوخه، وفي عدد الآيات التي لحقتها ظاهرة النسخ، وقد توزّعت المذاهب في هذا الموضوع على موقفين: موقف المُقلِّين الذين حصروا الظاهرة في أمثلة قليلة، وأهمّ من مثّل هذا الموقف ابن العربي وابن الجوزي والسيوطي؛ وموقف المكثرين المبالغين في ذكر أمثلة النسخ، وأهمّ أعلام هذا الموقف ابن خزيمة وهبة الله بن سلامة المقري. وقد وقف أصحاب الموقف الأول موقف النقد والمراجعة لأعمال أصحاب الموقف الثاني؛

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، ص96.
(3) المصدر نفسه، ص97.

فأبطلوا جُلَّ الأمثلة التي قيل بنسخها، مبيّنين مواطن الخلط لدى أصحابها بين النسخ وظواهر أسلوبية أخرى، مثل الاستثناء والتخصيص والعموم والإجمال والتفسير، فلم يكن موقف هؤلاء موقف من يقوم برصد الآيات المنسوخة والآيات الناسخة فحسب؛ وإنما قاموا بمراجعة أعمال السابقين وبيان الخطل فيها.

ومن غريب ما ذهب إليه علماء القرآن، في هذا القسم من النسخ، قولهم: إنّ آية السيف[1] ناسخة لما قدْرُهُ (113) موضعاً في (51) سورة[2]؛ ومن الغريب في الأمر كذلك أن تتحوّل هذه الآية الناسخة إلى منسوخة بآية أخرى في السورة نفسها لدى ابن خزيمة، والآية التي نَسَخَتها هي الآية السادسة من سورة التّوبة: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾. والإشكال الذي يُمكن أنْ يُطْرَحَ هُنَا: هل يمكن للآية الناسخة أن تتحوّل إلى مَنْسُوخَةٍ؟ ثُمَّ هل يمكن أن تَرِدَ الآية النّاسخة، من حيث موضعها في النظم القرآني، مباشرةً بعد الآية المنسوخة؟ لقد ذهب بعض علماء القرآن إلى القول: إن الآية (199 من سورة الأعراف) أَوَّلُهَا ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ وآخرها ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ منسوخان، وأنّ وسطها ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ محكَمٌ[3]. وذَهَبَ شِقٌّ آخر إلى أن الآية (105 من سورة المائدة): ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْۚ﴾ أَوَّلُهَا «عَلَيْكُمْ أنفسكم» مَنسُوخٌ بآخرها «لا يضرّكم مَنْ ضَلَّ إذا اهتديتُمْ»[4]. إنّ مقتضيات النسخ أن تفصل بين المنسوخ وناسخه مدّة، حتى يكون فعل النسخ معقولاً ومنطقياً، وحتى يعي المرء الحكمة من هذا الفعل؛ إذ ليس من المعقول في شيء، وليس من

---

(1) هي الآية الخامسة من سورة التّوبة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

(2) انظر: ابن خزيمة، الناسخ والمنسوخ، ضمن الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم للنحّاس، (م.س)، من ص271-ص278.

(3) انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج3، (م.س)، ص69.

(4) المصدر نفسه، ص70.

باب الحكمة، أن يشرّع الله حُكْماً للعمل به ثم يَنْسَخَهُ بعد ذلك مباشرةً؛ إذ بهذه الكيفية يُضحي فعل التشريع ونَسْخُهُ من باب العبث الدالّ على العجلة والتسرّع وانعدام التروّي في اتخاذ القرار، وليس من الحكمة في شيء كذلك أن يرد الناسخ والمنسوخ في السورة نفسها ما لم يفصل بين حكم الآية المنسوخة وحكم الآية الناسخة فاصل زمنيّ مُهمٌّ يُفصح عن طريق التجربة والممارسة عن الحكمة المقصودة من فعل النسخ.

إن ظاهرة النسخ تقتضي، اعتماداً على الشروط التي حدّدها علماء القرآن في هذا العلم، أن يكون الدارس عالماً معرفةً دقيقةً بتاريخ نزول جميع الآيات القرآنية بوجه خاص، وبالمكّي والمدني بوجه عام، وقد بيّنت لنا دراسة مصنّفات علوم القرآن أنّ المعرفة الدقيقة لتاريخ نزول الوحي ولتمييز المكّي من المدنيّ أضحت أمراً يُطلب فلا يُدْرَكُ؛ وقد تبيّن لنا الاختلاف البَيّنُ بين المسلمين، بما فيهم الصحابة، في تحديد تاريخ النزول وضبط القرآن المكّي والمدنيّ. وإذا كان الأمر في مثل هذه الخطورة، فإنه من الصعب تمييز الآيات الناسخة من الآيات المنسوخة؛ وقد تجلّت لنا هذه الظاهرة من خلال محاولات المراجعة التي قام بها كلّ من ابن العربي وابن الجوزي في مؤلَّفَيْهِمَا حول الناسخ والمنسوخ.

إنّ مقالة الناسخ والمنسوخ تؤكّد أنّ الوحي ظاهرة متحرّكة غير ثابتة في عهد الرسول وصحابته، وأنّ النصّ القرآني قابل للمراجعة؛ بل للنقض والتعديل، مُسايَرةً لتغيّر أحوال الناس وتطوّر تجربتهم الدينية. وقد عبّرت ظاهرة الناسخ والمنسوخ عن العديد من التحوّلات في الأحكام الشرعيّة[1]؛ يقول محمد أركون: «الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات

(1) انظر: نواسخ القرآن، (م.س)، ص91-92.

الناسخة والمنسوخة في القرآن). كما أنّه (هذا المعنى) قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله»[1].

3- مشكليات ظاهرة النسخ في القرآن:

لقد بيّنت لنا دراستنا لظاهرة الناسخ والمنسوخ أنّ فعل النسخ حقيقة ثابتة في القرآن عوّل عليها فقهاء الإسلام في تحديد الأحكام الشرعية إباحةً وتحريماً، لكن تحديد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة لم يكن بالأمر الهيّن؛ إذ اختلف علماء القرآن في ذلك اختلافاً كثيراً ومحيّراً بين المقلّين والمكثرين في ذكر الأمثلة، واختلفوا كذلك في تحديد أنواعه؛ لذلك قُبل لدى الكثير من المسلمين، ورُفض لدى بعضهم.

وقد عُدّ الناسخ والمنسوخ من أهمّ الإشكالات المطروحة في النصّ القرآني، ولا سيّما بالنسبة إلى الدولة الإسلامية زمن عملها بنظام الخلافة، وإلى الدول الإسلامية الحديثة والمعاصرة المطبّقة للشريعة الإسلامية في نظام حكمها، أو هي تدّعي ذلك. وقد بدا علم الناسخ والمنسوخ مبحثاً معقّداً؛ لأنه موصول بعلوم قرآنية أخرى من أبرزها علم المكّي والمدنيّ وعلم التنجيم وعلم أسباب النزول. وهذه العلوم لا تخلو، هي الأخرى، من العديد من الإشكالات ونقاط الاستفهام واختلاف المسلمين في تحديدها وضبط نصوصها ومواضعها في النصّ القرآني. فإذا كان علم الناسخ والمنسوخ ينهض على تمييز الناسخ والمنسوخ من غيره، فإنّ هذا التمييز لا يمكن أن ينهض ما لم يُحدّد القرآن المدني من القرآن المكّي من جهة، وما لم يعرف العالم معرفةً دقيقةً تاريخ نزول الوحي وأسبابه. وقد أكّد اضطراب النتائج لدى القدامى في مباحث علم المكّي والمدني وأسباب النزول هذه الصعوبة؛ لذلك جاءت النتائج الموصولة بالناسخ والمنسوخ مضطربةً مختلفةً من مصنف

(1) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تعريب هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص85.

إلى آخر، وقد عبّر القدامى عن عجزهم عن ترتيب القرآن حسب زمن النزول[1].

إن طرح مسألة الناسخ والمنسوخ في الفكر الإسلامي المبكّر قد يكون متولّداً عن شعور بعض قرّاء القرآن بما يمكن أن يكون قد بدا لهم على أنّه تناقض بين آيات قرآنية. ولمّا كان المسلمون يرفضون القول بالتناقض حفاظاً على تعالي النص المقدّس وخلوّه من النقائص، ذهبوا إلى القول بالنسخ حلّاً للإشكال. وقد فسّر اليهود مثل هذه الظاهرة البيّنة في القرآن بأنه من البداء، يقول ابن الجوزي في (**نواسخ القرآن**): «اتفق جمهور علماء الأمم على جواز النسخ عقلاً وشرعاً، وانقسم اليهود في ذلك ثلاثة أقسام؛ فالقسم الأوّل قالوا: لا يجوز عقلاً وشرعاً، وزعموا أنّ النسخ هو عين البداء»[2]. لذلك، كانت ظاهرة النسخ محرجة لمّا ارتبطت بالبداء لدى اليهود خاصّةً؛ فاجتهد علماء الإسلام في تبرير هذه الظاهرة، وميّزوها من البداء، وبيّنوا الفرق بينهما، فربطوا النسخ بالإرادة الإلهية والبداء بنقصان في البشر، يقول أبو جعفر النحاس في (**الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**): «الفرق بين النسخ والبداء أنّ النسخ تحويل العباد من شيء قد كان حلالاً فحُرِّم، أو كان حراماً فيُحلّل، أو كان مطلقاً [= مباحاً] فيُحظَر، أو كان محظوراً فيُطلق، أو كان مُباحاً فيُمنع، أو ممنوعاً فيُباح إرادة الإصلاح للعباد [...] أمّا البداء، فهو ترك ما عُزم عليه، كقولك: فامض إلى فلان، ثم تقول: لا تمضِ إليه، فيبدو

---

(1) ورد في الإتقان في علوم القرآن (ج1، ص166) أنّ علي بن أبي طالب قال: «رأيتُ كتاب الله يُزاد فيه، فحدّثتُ نفسي ألّا ألبس ردائي إلا لصلاة حتّى أجمعه. قال له أبو بكر: نعم ما رأيت. قال محمد: فقلتُ لعكرمة: ألّفوه كما أُنزل، الأوّل فالأوّل. قال: لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلّفوه ذاك التأليف ما استطاعوا».

(2) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص78. وانظر: ابن حزم الأندلسي الأنصاري، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص8؛ والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص30.

لك عن القول، وهذا يلحق البشر لنقصانهم، وكذا إن قلت: ازرع كذا في هذه السنة، ثم قلت: لا تفعل، فهذا البداء»[1].

وقد ذهب علماء القرآن أبعد مدى من الاكتفاء بربط النسخ بالإرادة الإلهية، ورأوا في الظاهرة حكمة إلهية غايتها الرحمة بالتخفيف على البشرية أعباء بعض الأحكام، يقول الزركشي: «وثانيهما أنّ النسخ غالباً يكون للتخفيف، فأُبقيت التلاوة تذكيراً بالنعمة ورفع المشقّة»[2].

لكن المسألة قد تكون أعمق من الاختلاف في التحديد؛ لأنها تثير العديد من الإشكالات، من أهمّها أنّ بعضهم قد يعتمد ظاهرة النسخ (نسخ النص والحكم) لتبرير ما ضاع من القرآن، فتدلّ الظاهرة على حيلة ابتدعها بعض العلماء لتبرير هذا الضياع، وتكون جواباً موجّهاً إلى أولئك الذين قالوا بضياع كمية مهمّة من الكلام الإلهي. ثمّ، ألا يمكن أن ينسف القول بالنسخ فكرة أزلية النص، ويقدح في سلطته المتعالية، ويجعل منه نصّاً خاضعاً لفعل الزمان، ويدلُّ، من ناحية أخرى، على أنه نصٌّ ثقافيٌّ تاريخيٌّ يتدرّج في أحكامه تبعاً لتطوّر المسلمين من العشيرة في بداية الدعوة إلى الجماعة المسلمة الأولى في مكّة، ثم إلى مجتمع المدينة بعد الهجرة إلى يثرب؟

ومن الإشكالات التي تطرحها مسألة النسخ نقاط الاستفهام الآتية: كيف تفسّر الآية تنسخ آية أخرى قريبة منها من حيث موقعها في النص، ومزامنة لها في الحدوث؟ وإذا نزلت الآية الناسخة والآية المنسوخة في الحيّز الزمني نفسه، أو القريب، ألا يدلّ ذلك على غياب منطق يحكم النصّ؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن قبول النسخ في السورة نفسها إذا لم تمرّ بين الناسخة والمنسوخة مدّة مقبولة منطقياً حتى يكون فعل النسخ ظاهرة دينية معقولة تدلّ على تبدّل أحوال الناس الذي اقتضى تبدّلاً في الأحكام؟

(1) النحاس، أبو جعفر، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص13.
(2) البرهان في علوم القرآن، (م.س)، ج2، ص39.

ولقد أثبت بعض علماء القرآن نصّين ناسخين: القرآن ينسخ القرآن، والسنّة تنسخ القرآن؛ وإذا كان نسخ القرآن بالقرآن أمراً منطقياً استناداً إلى الوحي ذاته ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106]، فإنّ نسخ القرآن بالسنّة لا يمكن أن يُستَوْعَب بيُسر؛ لأن الناسخ، حسب الآية السابقة، ينبغي أن يكون أفضل من المنسوخ، أو مثله على الأقل، وإذا اعتقدنا أن السّنة كلام بشري تلفّظ به محمد، فإنها لا يمكن أن تضاهي القرآن، أو تكون خيراً منه، إبداعاً وتشريعاً، ولا سيّما إذا انتبهنا إلى أنّ الأحاديث النبوية لم تكتب كما تلفّظ بها محمّد لغةً وأسلوباً وصياغةً، وإنما صاغها مُؤلّفوها بألفاظ عصرهم وأساليبهم بعد مدّة طويلة من زمن التلفُّظ الشفوي. وقد ذهب بعض علماء الإسلام، مثل أحمد بن حنبل والشافعي، إلى القول: إن السنّة لا يمكن أن تنسخ القرآن، يقول الشافعي في **(الرسالة)**: «وأبان الله لهم أنّه إنّما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأنّ السّنة لا ناسخة للكتاب، وإنّما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصّاً، ومفسّرةً معنى ما أنزل الله منه جملاً»[1].

وفي المقابل، نجد من يؤكّد نسخ السنّة للقرآن (الكتاب)، ومن هؤلاء ابن حزم الظاهري؛ لكن كيف يمكن الاطمئنان إلى هذا النسخ إذا علمنا أنّ تدوين الأحاديث النبوية لم يكتمل إلا في منتصف القرن الثالث الهجري، وأن الحديث النبوي احتوى الكثير من المقاطع الموضوعة، ووثوقيته كانت موضع شكٍّ لدى الكثير من الباحثين القدامى والمحدثين؟ ثم هناك من يذكر أنّ الرسول نفى أن تكون السنة ناسخة للقرآن بحسب ما جاء في بعض الأحاديث وهذا الحديث: «**كلامي لا ينسخ القرآن، والقرآن ينسخ بعضه بعضاً**»[2]. يُضاف إلى ذلك أنّ الأحاديث النبويّة لمّا دُوّنت لم تكتب بألفاظ النبيّ

---

(1) ابن الجوزي، (م.س)، ص100، هامش 6. وانظر الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر ص106.

(2) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص99.

وعبارته، وإنّما كُتبت بألفاظ كتّابها وعباراتهم، متأثّرة بشخصيّة مدوّنها، وبثقافة العصر الذي دُوّنت فيه. وقد طعن الكثير من علماء الحديث في الكثير من الأحاديث، وعدّوها موضوعة ألّفها أصحابها لأغراض متنوّعة؛ دينية وسياسية وعرقية. وقد يكون من الباعث على الحيرة أن يكون النبيّ قد تفوّه بذلك الكمّ الضّخم من الأحاديث في حيّز زمني لا يتجاوز ثلاثاً وعشرين سنة.

الخاتمة:

إنّ دراستنا لظاهرة النسخ في القرآن يمكن أن تفضي بنا إلى مجموعة من الاستنتاجات، من أهمّها أنّ النسخ يؤكّد، بأنواعه الثلاثة، تفاعل النصّ والواقع، وخضوع الوحي لمقتضيات التاريخي والزمني، وهذا الامتثال للظرفيّ من شأنه أن يزعزع بشدّة مقولة أزلية النص وتعاليه، ويجعل منه نصّاً ثقافياً زمنياً يمكن لبعض مقاطعه أن تسقط نهائياً بانتفاء العلّة التي من أجلها أُنشئ.

وقد تبيّنا كذلك عدم حسم علماء القرآن القدامى في محاصرة الآيات الناسخة والآيات المنسوخة؛ إذ من هؤلاء العلماء من وسّع في عددها، بينما ضيّق بعضهم الآخر من مجالها تبعاً لتساهل شقّ من الباحثين قَبِل أصحابه أقوال المفسّرين والمجتهدين في النسخ، وتشدُّد شقّ ثانٍ لم يتقبّل اجتهاد المجتهدين وأقوال عوامّ المفسّرين؛ لأنه رأى أنّ معرفة النسخ لا تنهض على العقل والروية، وإنّما تقوم على الرواية والنقل الصحيح عن النبيّ.

وقد تأكّد كذلك أن إشكالية النسخ تظلّ مرتبطة بإشكالية أخرى هي مسألة معرفة المكّي والمدني؛ إذ من شأن محاصرة ما نزل في مكّة، ثم في المدينة، أن تمهّد للمزيد من التدقيق في معرفة الناسخ والمنسوخ، وحلّ الإشكاليتين (المكّي والمدنيّ، والنسخ) يتوقّف على التأريخ الدقيق للسور والآيات، ويظلّ السؤال مطروحاً: إلى أيّ حدّ يمكن لعالم القرآن أن يؤرّخ بدقة للسور والآيات انطلاقاً من مصنّفات علوم القرآن نفسها، وكتب المفسّرين وأسباب النزول؟

بيد أن النسخ يمكن أن يكون قد اتُّخذ تعلة عند بعضهم ليعلّل به ما ضاع من القرآن، فتتحوّل بذلك إلى ضرب من التحيّل على النص، وتبرير ما ضاع منه؛ كما يمكن أن يكون قد اتّخذ لتفسير ما بدا فيه من تناقض. إن بعض مقاطع النص توحي بأنّ نسيان بعض القرآن (الإنساء) لم يكن عملية إرادية؛ بل كانت قسرية ما فوقية لا دخل للإنسان فيها. فالله يعمد إلى أن يُنسي إنسانا بعضاً ممّا حفظه، لكن ماذا يحدث لو كان النصّ الذي أُنسي محواً من الذاكرة محفوظاً رسماً؟ وقد انتبه علماء القرآن القدامى إلى هذا الإشكال، ووجدوا له حَلّاً يُرضيهم عندما قالوا: إن النسخ لم يقف عند محو ما ثبت في الذاكرة؛ بل تجاوز ذلك إلى محو ما ثبت خطّاً، يقول ابن الجوزي في (**نواسخ القرآن**): «وقد رُوي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: أُنزلت على رسول الله ﷺ آية، فكتبتُها في مصحفي، فأصبحت ليلة، فإذا الورقة بيضاء، فأخبرتُ رسول الله ﷺ فقال: **أما علمت أنّ تلك رُفعت البارحة**»[1]. ورُوي أيضاً أنّ رهطاً من أصحاب الرسول أتوه وأخبروه أن رجلاً منهم قام «من جوف الليل يريد أن يفتح سورة كان قد وعاها، فلم يقدر منها على شيء إلا (بسم الله الرحمن الرحيم)، فأتى باب النبي [...] وسألوه عن السورة، فسكت ساعة، لا يرجع إليهم شيئاً، ثم قال: نُسخت البارحة، فنُسخت من صدوركم ومن كلِّ شيء كانت فيه»[2]. لكنْ، هل يمكن الاطمئنان إلى مثل هذه الأخبار التي يُصعّد أصحابُها مشاكل أهل الأرض ليجدوا لها حلولاً في عالم الغيب؟ وهل يمكن أن تكون الغاية من تدخّل العجيب والمتخيّل، في مثل هذه الحالات، إنقاذ المتقبّل الأوّل للوحي من موقف محرج نشأ عن سؤال مربك؟ تلك هي خصيصة النصوص المقدّسة التي ما انفكّت تطرح على المتقبّل العاقل أسئلةً، وتوقظ فيه الحيرة أكثر من أن تقدّم إليه المعرفة اليقينيّة.

---

(1) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (م.س)، ص113-114.

(2) المصدر نفسه، ص111.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية حفص.
- ابن الجوزي، جمال الدين، نواسخ القرآن، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي، السعودية، ط1، 1984م.
- ابن خزيمة، الحافظ المظفّر بن الحسين، الموجز في الناسخ والمنسوخ، ضمن كتاب النحاس الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2006م.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م.
- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تعريب هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
- إسماعيل، شعبان محمد، نظرية النسخ في الشرائع السماوية، القاهرة، (د.ت).
- الأندلسي، محمد بن أحمد بن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م.
- الجبري، عبد العال، النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه، دار الجهاد، مصر، 1380هـ.
- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل، بيروت، 1988م.

- زيد، مصطفى، النسخ في القرآن الكريم، دار الفكر، 1963م.
- السقّا، أحمد حجازي، لا نسخ في القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1985م.
- الطبري، أبو جعفر بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر، بيروت، ط1، 2001.
- العريض، علي حسن، فتح المنّان في نسخ القرآن، مصر، 1973م.
- فرغلي، محمد محمود، النسخ بين الإثبات والنفي، مصر، 1971م.
- المسعودي، حمادي، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر، تونس، 2005م.
- مصطفى، محمد صالح علي، النسخ في القرآن الكريم، دار القلم، دمشق، ط1، 1988م.
- المقري، هبة الله بن سلامة، الناسخ والمنسوخ في القرآن، مصر، 1387هـ.
- مكّي، أبو محمد، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، السعودية، كليّة الشريعة، جامعة الإمام، الرياض، 1976م.
- النحّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، الناسخ والمنسوخ في القرآن، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 2004م.

* * *

النسخ في رسالة الشافعي

عبد الباسط قمّودي[1]

ملخّص البحث:

ينير هذا البحث الصّلة، التي أقامها الشّافعيّ في رسالته، بين مبحث النسخ والأصول الأربعة (القرآن والسنّة والإجماع والقياس)، التي عكف على تأصيلها لبيان النصّ القرآنيّ. وقد نسج خيوط هذه الصّلة بين هذه الأصول ومبحث النّسخ؛ إذ ادّعى أنّ من بين مهامّ هذه الأصول تحديد الناسخ والمنسوخ. ونتجت عن هذا الادّعاء نتائج كشفت فهمه تضاربَ جمل النصّ القرآنيّ وعمومها، وكيفيّة استدلاله على منطلقاته، كما كشفت غايته وأهدافه.

ومن أهمّ ما تبيّن لنا تخفّي الشافعي وراء ظاهر وباطن؛ ولّى النصّ القرآن المرتبة الأولى لكنّه أسّس لمكانة للسنّة تجاوزته، ورفض نسخ القرآن للسنّة لكنّه أجرى ذلك فعليّاً، وتظاهر بالاستماع إلى الآخر ومحاورته لكنّه سعى إلى القضاء على الأصوات المخالفة، وتوجّه وجهة التّقعيد ومحاربة

---

(1) أستاذ تعليم ثانوي، حاصل على شهادة الدكتوراه اختصاص الحضارة من الجامعة التونسيّة.

الاختلاف. وتميّز فكره بتأسيس جدليّة الحلال والحرام في الفقه الإسلامي من خلال اهتمامه بمبحث النّسخ لإثبات حكم وإقصاء آخر، كما أسّس لجدليّة النصّ والسنّة أصوليّاً.

ويجب أن لا نبالغ في نقد الشافعي، ونغرق في ذلك؛ لأنّه لا بدّ من الانتباه إلى أنّه كان يسطّر نهجاً من بين مناهج أخرى كان يمكن أن يكون لها التّمكين نفسه الذي لاقته رسالته وفكره، وهو ما يفرض علينا إعادة طرح السؤال بشكل آخر؛ ما الأسباب التي فرضت فكره؟ بدل أن نكتفي بترديد ما هي سمات فكره؛ لأنّه هناك سمات أفضل في فكر غيره، ولم يتحقّق لها التمكين نفسه.

الكلمات المفاتيح: النسخ، أصول الفقه، الشافعي، القرآن، السُّنّة، الإجماع.

تمهيد:

لاقت رسالة الشّافعيّ (ت 204هـ)[1] اهتمام الباحثين[2]، ببعديها: الفقهيّ، والأصوليّ الذي ترسّخت فيه مسلّمة تأسيس هذه الرّسالة لعلم أصول الفقه. واستحوذ هذا البعد الأصوليّ على اهتمام النّاظرين فيها من دون موضوعات أخرى عالجتها لا تقلّ أهميّة، من قبيل طرحها قضايا الخبر الواحد[3] والنّسخ. وفي البعد الأصوليّ اهتمّ الباحثون بأصول الفقه الأربعة

(1) الشافعيّ، محمد بن إدريس، الرّسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر وشرحه، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د.ت).

(2) ومن مظاهر هذا الاهتمام العودة إلى تحقيق كتب اهتمّت بسيرته المناقبيّة (أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الغني عبد الخالق، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1954م)، أو التأليف في حياته وعصره وآرائه وفقهه عامة (محمد أبو زهرة، الشافعي: حياته وعصره وآراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، 1948م).

(3) مثل العلل في الحديث، الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص210.

(قرآناً وسنّةً وإجماعاً وقياساً) منفصلةً، دون الانتباه إلى العلاقة التي أقامها الشافعيّ بين هذه الأصول وبقيّة القضايا، ولا سيّما قضيّة النّسخ. وهو ما سنعكف على بيانه في هذا البحث انطلاقاً من المحاور الآتية:

- مكانة النّسخ من مشروع الشافعيّ في الرسالة.
- مفهوم النّسخ عنده.
- علاقة النّسخ بأصول القرآن والسنّة والإجماع والقياس.

I- مبحث النّسخ في رسالة الشافعيّ:

عالج الشّافعي مبحث النّسخ في أبواب (ابتداء النّاسخ والمنسوخ)، الذي تطرّق فيه إلى (النّاسخ والمنسوخ الذي يدلّ الكتاب على بعضه والسنّة على بعضه)، وباب (فرض الصلاة الذي دلّ الكتاب ثم السنّة على من تزول عنه بعذر)، و(النّاسخ والمنسوخ الذي تدلُّ عليه السنّة والإجماع)، بعد الأبواب التي حدّدت أنواع البيان[1]، والتي شرّعت لمكانة السنّة، وتناولت تخصيص السنّة للعام[2]، وحدّدت دورها المبيّن لعدد من الفرائض. فرسم ملامح بداية اهتمام فعليّة بهذا المبحث، وإن كانت خطواته في ذلك خطوات أولى؛ إذ تطوّر هذا المبحث من بعده حتّى عُدّ علماً من علوم القرآن. وقد نصّ الشّافعي على أهميّته، وعوّل عليه في القول بتطبيق حكم وإبطال آخر عندما رأى أنّ المعرفة بناسخ كتاب الله ومنسوخه من جماع العلم بكتاب الله[3]، وذكر في أوّل كتاب **(ابتداء النّاسخ والمنسوخ)** أنّ الله فرض فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمةً بخلقه تخفيفاً وتوسعةً عليهم، به يزيد الله من نعمه عليهم،

(1) باب كيف البيان، وباب البيان الأول، وباب البيان الثاني، وباب البيان الثالث، وباب البيان الرابع، وباب البيان الخامس.

(2) باب: بيان ما نزل من الكتاب عاماً يُراد به العام، وباب: بيان ما أنزل من الكتاب عامّ الظاهر وهو يجمع العام والخصوص، وباب: بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يُراد به كلّه الخاص.

(3) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص40.

وتعمّهم رحمته فيما أثبت، وفيما نسخ في كتابه[1]. والعلم بالنّاسخ والمنسوخ ضروريّ لمعرفة محكم الشّريعة، وسبيل مهمّة للنّفاذ إلى محامل النصّ التأسيسيّ قرآناً وسنّةً.

لقد اتّسم الفضاء الإبستمولوجي في القرنين الثاني والثالث، اللّذين عاصرهما الشّافعي، بالتعدّد، سواء في ضبط معاني القرآن، حيث تعدّدت التفاسير، أم في الأخبار، كما يتّضح ذلك في موطّأ مالك بن أنس، مثلاً، في أكثر من باب من أبوابه[2]؛ إذ نلفي الخبر ونقيضه، أو في مجال النّسخ نفسه، الذي لم يضبط معناه بشكل دقيق، ولم تُحدّد شروطه ومجالاته وأنواعه... إلخ. وهو تعدّد لم يَرُقْ للشّافعيّ، وتوجّس منه، فسعى إلى التّنظيم والتّقعيد. وهو ما عكف عليه في الرّسالة؛ فقدّم تعريفاً عامّاً للنّسخ، وفسَّرَ عدداً من الآيات التي فعل النّسخ فيها بطريقة أو بأخرى، وأسّس لحجيّة أخبار آحاد كانت مؤثّرة في الثّقافة الإسلاميّة اتّصلت بالنّسخ، مثل خبر (لا وصيّة لوارث)، حيث كانت الحاجة ماسّة إلى السنّة بدرجة أولى، والإجماع بدرجة ثانية؛ لإسناد كثير من المعاني والأحكام التي رغب في التّمكين لها. ويعود اهتمامه بالنّسخ إلى المساعدة المهمّة التي يقدّمها؛ إذ يضمن عن طريق معناه، بما هو تثبيت حكم وإقصاء آخر، تجاوز ذلك المتعدّد ومعالجة المختلف فيه. فكيف عرّف النسخ؟ وهل نقف له على نظريّة في النسخ واضحة المعالم تبرّر ما يسعى إلى تحقيقه من آمال في تجاوز المتعدّد، والقضاء على المختلف فيه؟

---

(1) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص106.

(2) من ذلك باب الرخصة بالقبلة للصّائم (ابن أنس، مالك، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي/ دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيريّة والإنسانية، ط1، (د.ت)، ج3، ص415-418). وباب التشديد في القبلة للصائم (المصدر نفسه، ج3، ص418-419)، أو في باب التّشديد في أن يمرّ أحد بين يدي المصلّي (المصدر نفسه، ج2، ص214-216)، وباب الرخصة في المرور بين يدي المصلّي (المصدر نفسه، ج2، ص216-218).

II- تعريف الشّافعي النّسخَ:

لم يقدّم الشّافعي في رسالته مفهوماً دقيقاً للنّسخ؛ إذ لم يقصد إلى تقديم تعريف أصلاً. وما ذُكر في الرّسالة لا يعدو أن يكون مجرّد تحديدات عامّة وردت متفرّقةً في الرّسالة في إشارتين وردتا بين طيّات الرّسالة أثناء عرضه نماذج من النّاسخ والمنسوخ.

وردت الإشارة الأولى في باب (ابتداء الناسخ والمنسوخ) بعد حديثه عن أنّه لا يُنسخ كتاب إلا بكتاب[1]، ولا تُنسخ سنّة إلا بسنّة[2]، وبعد سؤال افتراضي ردّ عليه الشافعي بالقول: «... ليس يُنسخ فرض أبداً إلا أُثبت مكانه فرض، كما نُسِخت قبلة بيت المقدس فأُثبت مكانها الكعبة، وكلّ منسوخ في كتاب وسنّة هكذا»[3]. وتحدّد هذه الإشارة كيفيّة النّسخ؛ إذ يُنسخ فرض ويُثبت مكانه فرض آخر، بما يتساوق وما تقرّه آيتا البقرة ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 106]، والرّعد ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: 39]، وتدعم أنّ معنى النّسخ الذي يقرّه الشافعي هو الذي يكون إلى بدل.

ووردت الإشارة الثّانية في باب (فرض الصّلاة الذي دلّ الكتاب ثمّ السنّة على من تزول عنه بالعذر وعلى من لا تُكتب صلاته بالمعصية) بعد حديثه عن نسخ القبلة من قبلة بيت المَقدسِ إلى بيت الكعبة، معتبراً أنّه لا يحلّ لأحد استقبال بيت المَقدسِ بعد تغيير القبلة إلى بيت الكعبة: «وهكذا، كلّ ما نسخ الله، ومعنى نسخ: ترك فرضه، كان حقّاً في وقته وتركه حقّاً إذا نسخه الله فيكون من أدرك فرضه مطيعاً به وبتركه، ومن لم يدرك فرضه مطيعاً باتباع الفرض الناسخ له»[4].

---

(1) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص106-108.

(2) المصدر نفسه، ص108.

(3) المصدر نفسه، ص109-110.

(4) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص122-123.

هاتان هما الإشارتان المتفرّقتان اللّتان ذكر فيهما الشّافعي النّسخ، وتبدو الثانية أقرب إلى الكشف عن معنى النسخ عنده، بما هو **ترك فرض كان حقّاً في وقت ما وعندما تجاوزه الوقت لم يعد كذلك**، مستعملاً مصطلح التّرك من دون مصطلحات الرّفع والإزالة والنّقل والإبطال أو التّبديل، التي تواترت عند الأصوليين لاحقاً، واختلفوا في تحديد معانيها[1] لأسباب مذهبيّة وعقديّة. وركّز على حال المتعبّد بهذا النّسخ الذي عليه أن يترك الفرض المنسوخ بعدما تعبّد به لفترة ليتعبّد بالنّاسخ. أمّا من لم يدرك زمنه فعليه بالفرض النّاسخ الواجب التّعبّد به عوض المنسوخ.

بَدَا هذان المفهومان للنّسخ غير دقيقين دقّة المفاهيم التي قدّمها الأصوليّون من بعده لغةً (حقيقةً ومجازاً) وشرعاً، وكانا أقرب إلى التّعريف الشّرعي للنّسخ، كما ضبطه اللاحقون، منه إلى التّعريف اللّغوي، وبَدَوَا مفتقرين إلى التّدقيق والتّفصيل؛ إذ لم يرتقيا إلى التّرتيب المنطقي الذي ظهر لاحقاً في أعمال الأصوليّين، وهو أمر منطقي؛ لأنّ الشافعي كان يشقُّ طريقاً جديداً وينهج نهجاً لم يُسبق إليه، لكنّ ذلك لم يُخْفِ صرامة اتّسم بها التعريفان، ولا سيّما في توظيف أسلوب الحصر «ليس..إلا»، واعتماد النفي القاطع «أبداً» في قوله «**ليس** يُنْسَخُ فَرضٌ **أبداً إلا** أُثْبِتَ مَكَانَهُ فرضٌ» مثلاً، ما

(1) فمصطلح الإزالة مثلاً قد يحترز منه عدد من علماء النّسخ والأصوليّون؛ لأنّه يدلّ على معنى الانعدام، وهو معنى مرفوض؛ لأنّهم يعتقدون أنّ نصّ الجملة، وإن انتهى حكمه، يبقى موجوداً، فلا ينعدم تماماً، وهو ما اختزل في ما سُمّي لاحقاً (نسخ الحكم دون التّلاوة)، واستعملوا مصطلح النقل الدالّ على معنى الانتقال، سواء من آية إلى أخرى أم من منسوخ إلى ناسخ، ومنهم من استعمل مصطلح التبديل أو الرّفع. ومصطلح الرّفع نفسه له خلفيّة عقديّة؛ إذ يدلُّ على أنّ رّفع الآية المنسوخة أو حكمها قد تمَّ من قبل الذات الإلهية. وتبدو عملية الرّفع بهذا الشكل عمليّة أسطورية غير إراديّة تضمن قدسيّة النص القرآني حتّى لا يُشَكُّ في صحّته. وهذه خلفيّة إيمانيّة تريد أن تبرّر وجود بعض الجمل القرآنيّة التي اختفت من النصّ القرآني لكنّ حكمها مازال فاعلاً، من قبيل ما سُمّي بـ «آية الرّجم».

يؤكد تلك الصّرامة؛ وهي صرامة تعكس موقف الشّافعي من آراء سادت زمنه، وإن لم يُصرّح بها. ومن يتّسم خطابه بهذه الصرامة فإنّما يخفي أَرَقاً من تعدّد تعريفات النّسخ وتنوّعها في عصره، أو ما قبله، ولا سيّما في مثل هذا المجال التشريعي المهمّ المتّصل بالأحكام، والمنعكس على واقع النّاس وحياتهم. وهو ما جعله يذهب مذهب التّحليل والتّحريم[1] لفرض تعريفه النّسخ وتفسير لفظ نسخ في (البقرة: 2/ 106)، ويمحو ويثبت في (الرّعد: 13/ 39). وهذا كلّه لن يكون من فراغ؛ بل هو انعكاس لواقع بدأت تكثر فيه التّعريفات.

وعَكَسَ انتصار الشّافعي لتعريف معيّن سعى إلى تبريره والإقناع به، ومن ثمّة ترسيخه أمام طرح آخر، إن لم تكن أطروحات أخرى، رغبةً في الانتقال من مستوى الاختلاف حول تعريف النّسخ إلى الاتّفاق والانسجام داخل الفكر الإسلامي السنّي على الأقل. ومن المعلوم أنّ هذا المسعى لم يتحقّق تاريخيّاً؛ إذ كثرت التّعريفات، وتلوّنت بلون المذهب، خلاف ما سعى إليه الشّافعي من محاربة الاختلاف وتأسيس خطاب موحّد لا مجال للخروج عليه، ولا مكان فيه للجديد بعد استقراره، ولا سيّما أنّه خطاب له أهداف أبعد من مجرّد تحديد مفهوم دقيق للنّسخ؛ إذ كان يرمي من خلاله إلى تحقيق الانسجام بين كثير من الآيات القرآنية التي لاحظ عدم انسجامها، وسيلته في ذلك النّسخ، وتفسير الاختلاف الظاهر بين الآيات على أساس أنه من باب النسخ.

وبهذا الشّكل لم ينظر الشّافعي إلى النّسخ من جهة أنّه آليّة تشريعيّة تؤسّس لمنهجيّة جديدة في التّعامل مع القرآن، تربط النصّ بواقعه المتغيّر، وتخاطب واقع من نزل إليهم هذا النصّ، وتجعل الأحكام مواكبة لتطوّر

(1) في قوله «لا يحلّ لأحد استقبال بيت المقدس لمكتوبة، ولا يحلّ أن يستقبل غير بيت الحرام». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص122.

الواقع والإنسان؛ بل نظر إلى النّسخ على أنّه مجرّد آلية لتجاوز ما يلحظ من اختلاف بين آيات القرآن. فأصبح آلية تبريريّة بدل أن يكون آليّة منهجيّة تشريعيّة. فحدّ من دلالات لفظ «نسخ» من جهتين على الأقلّ: ما خدم خطابه التأسيسي لدور مميّز للسنّة أوّلاً، بدليل أنّه عرض إليه في سياقات أعمّ دون أن يفرده ببحث، وما خدم هموم الفقيه الذي تُسنَد فرضيّاته بهذه الآلية وتبرّرها ثانياً، والدليل على ذلك تسرّب مصطلحات فقهيّة إلى خطابه تعكس، بشكل أو بآخر، الهمَّ الفقهي، من قبيل «التّحريم والتّحليل»، بما يقوم دليلاً على هذا التحالف بين العالم المنظّر والفقيه؛ إذ يسند الأوّل فرضيّات الثاني.

من المؤكّد أنّ الشّافعي قد استفاد، بشكل أو بآخر، من تعريفات للنّسخ متداولة في عصره وعند سابقيه، اختار منها ما رآه مفيداً لما يؤلّف من صرح ومنهج أصوليين سيكون اللاحقون عالةً فيه عليه. وتعريفه النّسخ بترك الفرض السّابق الذي كان حقّاً في وقته بآخر جديد، سيكون منطلق الأصوليّين، ولا سيّما في تعريفهم الشّرعي للنّسخ، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وباختلاف صياغاتهم لهذا المعنى.

لقد بدأ الشّافعي تدقيق مقالة النّسخ ببيان مجالات فاعليّتها، وأسّس لها آليّة لحلّ التّعارض الذي رآه بين آيات قرآنيّة، على الرغم من انعدام أيّ صلة للنسخ بالنصّ القرآني[1]؛ إذ أسّسه الفقهاء وتابعو التابعين[2]، دون أن يكون أوّل من استعمله لأوّل مرّة[3]. فما الصّلة التي عقدها بينه وبين أصول الفقه؟

---

(1) راجع أطروحتنا: قمودي، عبد الباسط، الناسخ والمنسوخ علماً من علوم القرآن، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية في سوسة/ تونس، السنة الدراسيّة 2014-2015م، الفصل الأول (مقالة النّسخ والنصّ القرآني) من الباب الأوّل (مقالة النّسخ بين النصّ القرآني والتّاريخ)، ص49-94.

(2) المرجع نفسه، الفصل الثاني (مصادر مادّة النسخ) من الباب الثاني (مادّة النسخ)، ص190-220.

(3) ونحن نخالف الرأي الذي رآه جورج طرابيشي عندما رأى أنّ الشافعي هو المؤسّس =

III- علاقة النّسخ بأصول الفقه في الرسالة:

كان اهتمام الشّافعي بمبحث النّسخ في سياق ما عرضه من أصول أربعة: قرآن وسنّة وإجماع واجتهاد (قياس)[1]، وهو ما لم ينتبه إليه دارسو الرّسالة ولم يتوقّفوا عنده؛ إذ ركّزوا على هذه الأصول منفصلة عن مبحث النّسخ، والحال أنّ الشافعي عرض لهم متّصلين استجابةً لمطلب عبد الرحمن بن مهدي (ت 198هـ)[2]، الذي طلب من الشافعي (ت 204هـ) «أن يضع له

= النظري لآليّة النسخ؛ إذ يقول: «لا شكّ أنّ الشافعي لم يكن أوّل من تكلّم في الناسخ والمنسوخ، ولكنّه بلا شكّ أوّل من أسسها في آليّة قائمة بذاتها». طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقي/رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2010م، ص207.

(1) حدّد الشافعي أصولاً تشريعيةً أربعة هي: القرآن والسنّة والإجماع والاجتهاد (أو القياس)، لخّصها قوله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ ولا حرّم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص39. وقوله أيضاً: «يحكم بالكتاب والسنّة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها، فنقول حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنّه قد يمكن الغلط في من روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود». الشّافعي، الرسالة، (م.س)، ص500. وقد ارتبط النسخ بالأصول الثلاثة الأولى فحسب.

(2) هو عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنُ مَهْدِيِّ بنِ حَسَّانِ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ العَنْبَرِيُّ، قيل إنّه ابتدأ تأليف أوّل مؤلف في أصول الفقه، وهو كتاب (الرسالة) للشافعي. قال عنه أحمد بن عبد الله بن صالح المصري: «رسالة الشافعي ابن مهدي ابتدأها وأتمّها الشّافعي. وذكر أبو إسحاق الشّيرازي: أنّ الشافعي إنّما كتب الرسالة إلى ابن مهدي، وهو الأشبه عندي. وكان يجالس الشافعي ويصحبه مع أحمد بن حنبل، فكان الشافعي يقول لهما: ما صحّ عندكما من الحديث فأعلماني لأتّبعه؛ لأنّكما أعلم مني بالحديث. ويقال: إنّ ما أرسله مالك من غير ابن مسعود فعن ابن مهدي أخذه» اليحصبي، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق ابن تاويت الطنجي (حقق الجزء1 سنة 1965م)، وعبد القادر الصحراوي =

كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن»[1]، وهو مطلب يؤكّد ارتباط مبحث النسخ في الرّسالة بتلك الأصول، ويعكس طلب بيانه أهميّته.

1- آلية النسخ وأصل القرآن في الرسالة:

أصّل الشافعي القرآن أصلاً تشريعياً أوّلاً لاستنباط الأحكام دون أن يكون أوّل من وضعه في هذا الموضع؛ إذ سبقه فقهاء الشّريعة إلى ذلك، وكان فضله الوحيد دعم هذه السّلطة، والعمل على تجذيرها، وزيادة ترسيخها بإنجازه الصّياغة النّظريّة النّهائية للإجماع حول هذا الأصل[2].

ومن أهم الأسباب التي جعلت الشّافعي يُبَوِّئُ القرآن المرتبة الأولى

= (حقق الأجزاء 2-3-4 من سنة 1966 إلى سنة 1970م)، ومحمد بن شريفة (حقق الجزء 5)، وسعيد أحمد أعراب (حقق الأجزاء 6-7-8 سنة 1981-1983م)، مطبعة فضالة، المحمدية/ المغرب، ط1، ج3، ص202-203. «وقد تنوقل عنه اهتمامه بالحديث، وما عرف عنه من سعي إلى ضبطه». الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحقّقين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، ط3، 1405 هـ/ 1985م، ج9، ص193-198.

(1) ذكر ابن العماد الحنبلي أنّه قد «حدثنا الشيخ الإمام أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب من لفظه في رجب من سنة (458هـ)، قال: أخبرنا أبو الحسن محمد بن أحمد بن محمد بن رزقويه، قال: أخبرنا دعلج بن أحمد قال: سمعت جعفر بن أحمد الشّاماتي (ت 272هـ) [نسبة إلى الشامات وهي كورة كبيرة من نواحي نيسابور]. يقول: سمعت جعفر ابن أخ أبي ثور يقول: سمعت عمي [أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي الفقيه البغدادي] يقول: كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي، وهو شاب، أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القران والسنة، فوضع له كتاب الرسالة». الحنبلي، ابن العماد، شذرات الذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج2، ص10.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الشّافعي أصولياً بين الاتّباع والإبداع، ضمن: لبنات، تونس، دار الجنوب، 1994م، ص138.

اعتقاده أنّه يتضمّن حلولاً لكلّ المشاكل التي يمكن أن تقع للإنسان؛ «فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[1]. ولأنّ النوازل قد تتغير، فإنّ النصّ مُهيّأ لذلك بالنّسخ ليواكب هذا التّغيير، فيكون مثالاً حقيقيّاً للرّحمة. ورأى الشّافعي أنّ النصّ القرآني قد جمع كل الأحكام التي تتطلّبها حياة المسلم في كل زمان ومكان، الحلال منها والحرام؛ إذ بيّن الله «فيه ما أحلَّ مَنّاً بالتّوسعة على خلقه، وما حَرَّمَ لما هو أعلم به من حظّهم في الكفّ عنهم في الآخرة والأولى»[2]. ويبدو هذا المبدأ على درجة عالية من الخطورة[3]، وإن لم يكن الشّافعي هو المؤسّس الأوّل له[4]؛ لأنّه حوّل النصّ القرآني من نصّ أخلاق ومبادئ إلى نصّ قانونيّ يفيض أحكاماً، وهذا مخالف للحقيقة؛ لأنّ الآيات التي تتضمّن خطابات تشريعيّة، وليس حدوداً دقيقة، قليلةٌ جدّاً مقارنةً بالتي تتضمّن أخلاقيّات وأحداثاً تاريخيّةً وقصصاً... إلخ. وقد أقرّ هو نفسه أنّ التّعاليم التي جاء بها الوحي لمتقبّليه إنّما

---

(1) استدلّ على ذلك بآيات منها: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1]، وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النّحل: 44]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النّحل: 89]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشّورى: 52]. الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص17.

(3) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، دار سينا، القاهرة، ط1، 1992م، ص21. حدد أبو زيد مظاهر هذه الخطورة في: سيادته تاريخياً وفكرياً، وتردّده إلى اليوم في الخطاب الديني بمختلف اتجاهاته، وتحويله العقل العربي إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالة منه مشروعة أو غير مشروعة.

(4) اعتبر أبو زيد أنّ الشافعي قد اعتمد على استقرار هذا المبدأ، وأعطاه صياغته النظرية النهائية، باعتبار أنّ الخوارج قد احتكموا إلى القرآن وسبقهم الأمويون منذ واقعة صفّين. أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي...، (م.س)، ص21-22.

جاءت لتنقذهم من الكفر وتخرجهم من الظّلمات إلى النّور[1]، وهذه المهمّة الأولى لهذا النصّ الجديد دون أن يكون نصّ تشريعات، وإن اختلفت خطاباته بحسب متغيّرات الواقع والمتقبّل، وهو ما رآه الشافعيّ تعارضاً بين نصوصه بحث له عن حلّ من خلال آليّة النّسخ التي شغّلها في أكثر من اتّجاه: نسخ القرآن للقرآن وللسنّة، ونسخ السنّة للقرآن والسنّة.

أ- نسخ القرآن للقرآن:

أقرّ الشافعي بأنّ «الكتاب» لا ينسخه إلا «كتاب» مثله؛ إذ «أبان الله... أنّه إنّما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب»[2]، حجّته في ذلك ما ورد في النصّ القرآنيّ من آيات تقرّ أنّ الرّسول لا يملك قدرة تغييره، سواء قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 106]، أم قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓۖ﴾ [يُونس: 15]، أم ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: 39]. واستدلّ على نسخ القرآن للقرآن بمثالين:

- **أوّلهما**: تحويل القبلة عندما **نُسِخَ التوجّه إلى بيت المقدس بالتوجّه إلى بيت الله**، كما دلّ عليه قوله لنبيّه: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥۗ﴾ [البَقَرَة: 144]، وقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البَقَرَة: 142]. لكنّ العلماء قد اختلفوا في قضيّة القبلة حول الأصل التشريعي الذي سنّ التوجّه إلى بيت المقدس؛ أهو الرّسول الذي نقلت سنّته ذلك، أم هو الله الذي حدّد الوجهة بنصٍّ قرآني؟ وذهب المهتمون بها مذهبين:

---

(1) «وأنزل عليه كتابه فقال: ﴿... وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿41﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصِّلَت: 41-42]، فنقلهم من الكفر والعمى إلى الضياء والهدى»، الشافعي، الرسالة، (م.س) ص.17.

(2) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص106.

- مذهب رأى أنّ المنسوخ كان ثابتاً بالقرآن ثم نُسِخَ بالقرآن، واستدلّ على ذلك بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 115]، الذي أباح التوجّه مطلقاً، بما في ذلك احتمال التوجّه إلى بيت المقدس، إلى أن جاء قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البَقَرَة: 150]، فنسخها وحدّد الوجهة الجديدة إلى الكعبة.
- مذهب رأى أنّ التّوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنّة ثم نسخ بالكتاب[1]، واستدلّ على ذلك بأنّ التوجّه إلى قبلة بيت المقدس فعل سنّه الرّسول، وجاء القرآن ناسخاً له في قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۖ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿149﴾ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البَقَرَة: 149-150]. وقد تعامل الشّافعي مع هذه القضيّة بشكل لا يُوحي بأنّها كانت خلافيّة، وانحاز إلى القول الأوّل.

أمّا **المثال الثاني** الدالّ على نسخ القرآن للقرآن، فهو **نسخ قتال عشرين من المؤمنين لمئتي كافر بقتال الواحد للاثنين**[2]، وبحسب رأيه فقد جاء قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: 65] أوّلاً، ثم نسخ بقوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: 66].

---

(1) في الحقيقة هو مذهب من يرى نسخ السنّة بالقرآن.

(2) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص127-128.

كان موضوع المثال الأوّل خلافيّاً عكس ما أوحى به الشّافعي، والاختلاف حوله يؤكّد أنّ تحديد النّاسخ والمنسوخ في القبلة هو من تحديد الشّافعيّ باجتهاده الشخصي، وليس من تحديد النصّ القرآنيّ الذي لم يضبط ناسخاً واحداً ولا منسوخاً خلاف ما سعى الشّافعي إلى ترسيخه من مسلّمة نسخ آيات النصّ القرآنيّ بعضها بعضاً. وما ورد في المثال الثاني، كما في المثال الأوّل، لا يعدو أن يكون متّصلاً بفهم أسلوبي الأمر والنّهي وعلاقتهما الوثيقة بتحديد الأحكام[1]، ولاسيّما عندما يُفهمان على الوجوب مطلقاً دون وضع المعنى في إطاره من الآية وسياقها العامّ بين بقية آيات السورة الواحدة، وحتى سور النص القرآني عامةً، ولا سيّما في علاقته بأخلاقيّاته ومبادئه العامّة، ودون مراعاة تعدّد الخطابات في النصّ القرآني التي تختلف معها معاني الأمر والنّهي.

لقد سلّم الشافعي باختلاف هذه الآيات، وصنّفها نصوصاً ناسخةً ومنسوخةً مقدّماً إحداها في ترتيب النّزول، مؤخّراً الأخرى دون قرينة دقيقة تبرّر ذلك، باحثاً عن حلّ يبرّر ما رآه تناقضاً بينهما. واختار النّسخ حلاً لذلك على أساس أنّ النصّ القرآنيّ لا يمكن أن يقع فيه أيّ نوع من التناقض لأنّه إلهيّ المصدر. ولم يتعامل مع اختلاف هذه الآيات من منطلق اختلاف الخطابات فيها بين «التحاور والتّساجل والجدال والاختيار والرّفض والقبول... إلخ»[2]؛ إذ هناك

---

(1) وقد أضحت معرفة أسلوبي الأمر والنّهي مبحثاً أصولياً مهمّاً عدّه السرخسي مثلاً من «أحقّ ما يُبْدَأ به في البيان... لأنّ معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتمّ معرفة الأحكام، ويتميّز الحلال من الحرام». السّرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، الأصول، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص11.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مقاربة جديدة للقرآن: من «النص» إلى «الخطاب» نحو تأويلية إنسانوية، ورقة قُدّمت لمؤتمر «حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي؟»، الذي انعقد في الإسكندرية بين 18 و20 نيسان/ أبريل 2006، منشورة على موقع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان على الرابط: http://www.cihrs.org/?p=956

فرق بين الخطاب والنص[1]، وبين سياق كلّ منهما؛ فـ«السياق الخطابي ليس هو السياق النصيّ؛ بل هو سياق أوسع يتطلّب تحليل أدوات الرفض والتأكيد والإزاحة والتركيب والتفكيك الضمنية في منطوق الخطاب القرآني؛ أي باختصار يتطلّب منا الاهتمام بالطبيعة الخطابية للقرآن بدلاً من تركيز الاهتمام بالكامل على الطبيعة «النصيّة» التي ساهمت في إغلاق الاحتمالات، وتثبيت احتمالات موجهة أساساً بإيديولوجيا المؤوّل، السياسية أو الثقافية أو العقيدية أو المذهبيّة»[2].

= وقد تبنّى محمد أركون تصنيف بول ريكور للأشكال الأدبية في العهد القديم، المبنية على أساس التعريف «النصي»، على الرغم من تأكيده أنّ النص القرآني متعدّد الخطابات، منها: الخطاب النبوي أو التنبُّئي، والخطاب التشريعي، والخطاب القصصي، والخطاب التقديسي، والخطاب التعبدي (أو الغنائي الشعري). راجع: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2، آذار/مارس 2005م، ص36.

(1) يختلف مصطلح الخطاب (Discours) عن مصطلح النصّ (Texte)، وهو مصطلح غربيّ النشأة ابتكره هاريس، وهو في أبسط تعريف له «وحدةٌ لغوية أشمل من الجملة، نظامٌ من الملفوظات، يتحدّد مفهومه في اللغة بناءً على التلفّظ أو العلاقة بين طرفين: مخاطِب ومخاطَب، وإذا كان الخطابُ ما يُتَلَفَّظ به، فإنَّ هذا يعني أنه قد يكون جملة أو فقرة أو نصاً؛ أي أنّ الاعتبار الكمّي لا دخل له في تحديده، فقد يغدو الخطاب جملةً واحدةً أو آلافاً من الجمل». زيوان، فاتح، مصطلحا الخطاب والنص: الدلالة في الثقافة العربية، مجلة كتابات معاصرة، العدد 70، المجلد 18، 2008م، ص98. وهناك فروق واضحة في فهمه وتعريفه من دارس إلى آخر بحسب تعدّد مجالات الدارسين وتخصّصاتهم، ما أدّى إلى فرض كل حقل معرفي مسلّماته وإشكالياته على المفهوم، فبينما يضيّقه بعضهم ليقتصر على أساليب الكلام والمحادثة، يوسّعه بعضهم الآخر ليجعله مرادفاً للنظام الاجتماعي برمته (صفار، محمد، تحليل الخطاب وإشكالية نقل المفاهيم: رؤية مقترحة، مجلة النهضة، المجلد السادس، العدد الرابع، تشرين الأول/أكتوبر، 2005م، ص100). فالخطاب أكبر من النص، وأشمل من الإيديولوجيا، ويؤثر في نوعية استخدام اللغة وكيفيتها.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مقاربة جديدة للقرآن، (م.س). ورأى أبو زيد أنّ تعامل الفقهاء والمؤلفين في النسخ مع القرآن قد تطوّر من فهم القرآن على أنّه نصّ إلى فهمه على =

إنّ تجاوز النّظر إلى الآية على أنّها نصّ هو جماع ملفوظات عمل مهمّ، ولا سيّما أنّ اقتصار البحث اللساني على الملفوظ وحده جعله يغفل العلاقات الموجودة بين اللغة والثقافة والمجتمع التي تتجاوز دائرة الاهتمام اللساني[1].

= أنّه كتاب قانونيّ اعتماداً على مبدأ التدرّج التشريعي المستمدّ من التدرّج في الوحي. ولئن أقرّ بالفرق بين النصّ والخطاب فإنّ هذا الإقرار قد كان متأخّراً؛ إذ كان مفهوم النص محوريّاً في تفكيره، وقد تغيّر وعيه به، واهتمّ بالخطاب بشكل أوسع. يقول: «لقد كنت في وقت ما أحد الدعاة لخاصية "النصية"، وذلك بتأثير المنهج الأدبي الذي بدأه الشيخ أمين الخولي متأثراً في ذلك بمعطيات أساليب الدراسات الأدبية الحديثة؛ لكنّي بدأت أدرك خطورة التعامل مع القرآن بوصفه فقط "نصاً"، من حيث إنّه يقلل من شأن حيويته، ويتجاهل حقيقة أنّ القرآن ما زال يُمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه "خطاباً" لا مجرّد نصٍّ»، ورأى أنّه «قد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه "خطاباً"، أو بالأحرى "خطاباتٍ". لم يعد كافياً مجرد البحث عن سياق لمقطع أو مجموعة من الآيات حين يكون الهدف مساجلة النصيين، أو الأصوليين (أصحاب مفهوم "الحاكمية" مثلاً)، أو حينما يكون الهدف التخلّص من بعض الممارسات التاريخية التي تبدو غير ملائمة في السياق الحديث (مسألة "الجزية" مثلاً). ولا يكفي بالمثل الاستعانة بالتأويلية المعاصرة من أجل البرهنة على تاريخية، ومن ثم نسبية، كلّ نمط من أنماط التأويل، بينما يزعم كل زاعم، ضمنياً على الأقل، أنّ التأويل الذي يقدّمه هو وحده التأويل الملائم، ومن ثمّ الأكثر مشروعيّة. كلُّ هذه المقاربات العليلة تنتج إما تأويلية سجالية وإما تأويلية اعتذارية. وبعبارة أخرى: إن التعامل مع القرآن، فقط بوصفه "نصاً"، سينتج دائماً تأويلية "كليانية" أو تأويلية "سلطوية"، وكلتاهما تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة... وعلى الرغم من توظيف المنهج الأدبي لإجراءات تأويلية متقدمة فإنه لم يفارق المنهج التبسيطي في التعامل مع القرآن بوصفه مجرد "نص"...». لقد وسّع نصر حامد أبو زيد نظرته إلى النص القرآني من اعتباره «نصّاً» في كتابه (مفهوم النص) إلى اعتباره خطاباً، كما يؤكّده قوله: «... سأنتقل هنا نقلةً ليست يسيرة في التعامل مع القرآن، لا بوصفه "نصّاً"، كما هو الأمر في كتابي (مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن)؛ بل أزعم أنه "خطاب"».

(1) يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي: الزمن، السرد، التبئير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1993م، ص17.

وعند التعامل مع آيات النص القرآني، باعتبارها مكوّناً لخطاب وليست مجرّد نصّ، فإنّه يتمّ استحضار الظروف التي أدّت إلى إنتاج هذا النصّ القرآنيّ، ويُنظر إلى لغته بوصفها خطاباً وممارسةً اجتماعيةً، وتُحلّل العلاقات بين النصّ وعمليات الإنتاج والظروف الاجتماعية المتعلقة بالسياق وبما أبعد من ذلك، ولا سيّما التراكيب الاجتماعية والمؤسساتية[1]. بهذا الشكل يُفهم التعدّد والاختلاف في النصّ القرآنيّ على أنّه تعدّد خطابات، ولا سيّما أنّ الخطاب يتشكّل من نصوص وممارسات اجتماعية، ويكون عملية معقّدة من التفاعل اللغوي بين المتحدثين والمستقبلين للنص[2].

لقد نسخ الشافعي آية بآية ببساطة؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما طرح قضيّة نسخ القرآن للسنّة؛ ليداري من ورائها قضيّة أعقد وهي نسخ السنّة للقرآن.

ب- نسخ القرآن للسنّة:

لم يجوّز الشّافعي نسخ القرآن للسنّة[3]؛ لأنّ وظيفة السنّة بيان القرآن[4] بحسب رأيه، فـ «إذا كانت السنّة تدلّ على ناسخ القرآن، وتفرّق بينه وبين منسوخه، لم يكن أن تُنسخ السنّة بقرآن إلا أحدث رسول الله مع القرآن سنّة تنسخ سنّته الأولى لتُذهب الشبهة عن من أقام الله عليه الحجّة من خلقه». ورفض رأي من رأى أنّ القرآن ناسخ السنّة حتّى عندما يكون عامّاً، وتعمل هي على بيانه[5].

---

(1) N, Fairclough, Language and Power, London: Longman, 1990, p. 26.

(2) R. Fowler, linguistic Criticism, oxford university press, 1995, pp. 80-90.

(3) في قوله: «فإن قال قائل: هل ننسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنّة تبيّن أنّ سنّته الأولى منسوخة بسنّته الآخرة حتى تقوم الحجّة على الناس بأنّ الشيء ينسخ بمثله». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص111.

(4) المصدر نفسه، ص106 أو 111 أو 212.

(5) المصدر نفسه، ص222.

ونعتقد أنّ الشافعيّ قد صدر في تأكيده عدم نسخ القرآن للسنّة من منطلق الخوف من نتائج هذا القول وتبعاته؛ إذ سينتج عن القول بنسخ النصّ القرآني للسنّة إسقاط أحكام تجذّرت في عمل الفقيه، واستقرّت أحكاماً نهائيّةً باتّةً عند كثيرين؛ من ذلك نسخ القرآن لتحريم البيوع بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: 275]، ونسخ الرّجم كما حدّدته السنّة بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّور: 2]، ونسخ آية الوضوء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المَائدة: 6] للمسح على الخفين. «وجواز أن يُقال لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المَائدة: 38]؛ لأنّ اسم السّرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز ومن غير حرز»[1]. وهو ما يطيح بالمكانة التي يسعى إلى ترسيخها للسنّة. وأكثر ما يخافه الشّافعي من الإقرار بنسخ القرآن للسنّة ردّ السنّة وعدم العمل بها؛ لأنّها إذا قورنت بالتّنزيل لم تضاهه، على الرغم من إمكانية موافقتها له[2]. والخطير في هذا الرأيّ اعتقاد الشافعيّ في أن يتضمّن لفظ السنّة من الدلالات أكثر ممّا تتضمّنه ألفاظ القرآن عندما تخالف ألفاظ القرآن ألفاظ السنّة بقوله: «احتمل أن يكون في اللّفظ عنه [الرّسول] أكثر مما في اللفظ في التّنزيل»[3]؛ إذ يصبح البيان البشريّ الصادر عن الرّسول أفصحَ من البيان القرآني الصادر عن الذّات الإلهيّة وأوضح، ولا يغرّن القارئ اعتماده لفظ «احتمال»؛ لأنّ هذه الفكرة التي يذكرها الشافعي احتمالاً ليست إلا قناعة من قناعاته. وسنعود إلى هذه القضيّة بأكثر تعمّق في عنصر نسخ السنّة للقرآن.

---

(1) المصدر نفسه، ص111-112.

(2) «وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له إذا احتمل اللفظ فيما روي عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه، أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثر ممّا في اللفظ في التنزيل، وإن كان محتملاً أن يخالفه من وجه». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص112-113.

(3) المصدر نفسه، ص113.

2- النّسخ وأصل السنّة في الرسالة:

أ- أصل السنّة في الرسالة:

بعد أن أصّل الشافعي الكتاب أصلاً تشريعياً أوّلاً، عكف على تأصيل السنّة أصلاً تشريعياً ثانياً موازياً للأصل الأوّل. وقد تميّز تأسيسه مكانة السنّة الموازية للقرآن بالردّ على خصومه الرّافضين مشروعيّتها، والمنكرين حجيّتها، والذين رأوا أنّ القرآن يُغني عنها لمرجعيّته المقدّسة، باعتباره وحياً إلهيّاً. وهو موقف دالٌّ على ضعف حجيّة السنّة عند الأوائل من ناحية، ووجود تيار فكريّ وتشريعيّ لا يعطيها مكانةً مميزةً من ناحية أخرى. فجاء الشافعيّ لينصرها حتّى لُقِّب بـ «ناصر الحديث»[1]. ومن المعلوم أنّ من هؤلاء الرّافضين عدداً من الفقهاء مثل أبي حنيفة الذي لم يقبل الأخبار المنقولة عن النبي إلا إذا كانت عن ثقات، ورفض الضعيفة، وخيّر التعويل على العقل قياساً أو استحساناً. إضافةً إلى عدد من روّاد علوم اللّغة، مثل سيبويه وأبي عمرو بن العلاء والخليل والكسائيّ والفرّاء، الذين كانوا صارمين في رفضهم الاستشهاد بالحديث عند التّقعيد من منطلق قناعتهم أنّ نصّه ليس نصَّ الرسول[2].

واستند الشّافعي في تأصيل السنّة مصدراً تشريعيّاً ثانياً إلى القرآن؛ ليمنحها الحجيّة اللّازمة. فقام بحركة مزدوجة الفاعليّة؛ إذ أسّس، من ناحية، لمكانة السنّة بالقرآن، ومهّد، من ناحية أخرى، لسيادة القرآن بالسنّة التي

---

(1) «أخبرنا عبد الله بن علي بن عياض القاضي بصور قال: أنبأنا محمد بن أحمد بن جميع قال: قرأت على أبي طالب عمر بن الربيع بن سليمان حدثكم أحمد بن عبد الله قال: سمعت حرملة يقول: سمعت الشافعي يقول: سُميت ببغداد ناصر الحديث». الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، ج2، ص66.

(2) البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت)، ج1، ص50.

تتولّى توضيحه، مستثمراً دلالات عدد من الآيات التي تحضّ على طاعة الرّسول[1] دعماً لمكانة السنّة مثل قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النِّسَاء: 59]، وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ﴾ [النِّسَاء: 69][2]. وعلى الرغم من اتّصال هذه الآيات بأحداث بذاتها لم يهتمّ الشافعيّ بها؛ إذ وظّفها بشكل دعّم أهدافه بعدما حوّل دلالاتها من معالجة مسائل حياتيّة عاشها الرّسول وصحابته إلى مسائل نظرية تُفلسِف القانون وتضع له أصوله اللاتاريخيّة[3]. كما بتر آيات قرآنية عديدة من سياقها العام الذي تتنزّل فيه، وانتقى الجزء الذي يعنيه منها، مثل قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ﴾ [الأنفال: 20][4]، الذي خاطب من لا يريدون سماع دعاء الرّسول إلى الجهاد، وخضعوا لسطوة المال التي لم يستطيعوا التحرّر منها بعدما أصبحوا أصحاب مال حديثاً[5]، ولا تدلّ على معنى الطّاعة العمياء التي يريد الشافعي التأسيس لها تمهيداً لإعلاء مكانة السنّة.

---

(1) حتّى أنّه خصّص باباً سمّاه (ما أمر الله من طاعة رسول الله).

(2) وذكر في هذا الباب آيات أخرى (باب فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها) مثل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ [الأحزاب: 36]. الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص79-82؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص83-85.

(3) Arkoun, Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, 1995, p. 75.

(4) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص82.

(5) وهو ما انتبه إليه الرازي في قوله: «اعلم أنه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله: ﴿وَإِن تَنتَهُواْ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَإِن تَعُودُواْ نَعُدۡ وَلَن تُغۡنِيَ عَنكُمۡ فِئَتُكُمۡ شَيۡـٔٗا﴾ [الأنفال: 19] أتبعه بتأديبهم فقال للمؤمنين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ﴾ [الأنفال: 20]، ولم يبيّن أنّهم ماذا يسمعون، إلا أنّ الكلام من أوّل =

من الواضح أنّ الشافعي بهذه الأمثلة يكون قد قفز على تاريخيّة هذه الآيات، ووظّفها توظيفاً إيديولوجياً خدم منطلقاته التي رغب في التأسيس لها. فهذه الآيات التي يلحُّ فيها الله على طاعة رسوله لها تاريخيّتها؛ إذ يعكس تواترها وكثرتها مدى تحفّظ المكيّين من الدعوة ومناهضتهم لها، كما تكشف ما كان الرّسول يلاقيه من أفعالهم وأقوالهم، فجاء النصّ القرآني حاضّاً على طاعته، مبيّناً أنّ طاعته من طاعة الله، لكنّ الشافعي انزاح بمعانيها إلى معانٍ أخرى بحسب أفق انتظار خاصٍّ بمشاكل عصره، ليوجّه حركة التاريخ وفق ما تحدّده السنّة[1]، ويقيّد هذا التّاريخ داخل فضاء الوحي[2].

وقد اعتمد الشّافعي، في ترسيخه هذه المعاني، منطق التدرّج في بناء مسلّماته؛ فبدأ بالحديث عن طاعة الرّسول لله واتّباع ما أمره به في (باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتّباع ما أوحي إليه وما شهد له به من اتباع ما أمر به ومن هداه وأنّه هادٍ لمن اتّبعه) انطلاقاً من آيات قرآنية تكرّر فيها مصطلح الاتّباع[3]، وأضاف إلى مصطلح اتّباع الله مصطلح عصمة الرّسول؛ فرأى أنّ الله عصم نبيّه من الناس[4]، ثمّ ذهب إلى القول إنّ من

= السورة إلى هنا لمّا كان واقعاً في الجهاد عُلم أنّ المراد وأنتم تسمعون دعاءه إلى الجهاد، ثم إنّ الجهاد اشتمل على أمرين: أحدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالأموال، ولما كانت المخاطرة بالنّفس شاقّة شديدة على كلّ أحد، وكان ترك المال بعد القدرة على أخذه شاقّاً شديداً لا جرم، بالغ الله تعالى في التأديب في هذا الباب فقال ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: 20] في الإجابة إلى الجهاد وفي الإجابة إلى تركه المال إذا أمره الله بتركه...». الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ/ 1981م، ج15، ص148.

(1) Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, p. 75.

(2) Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, p. 73.

(3) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص85-86.

(4) المصدر نفسه، ص88.

يخالف الرّسول الذي أطاع الله وخرج عن عصمته فقد عصى الله. وتتجلّى مخالفة الرّسول في عدم الأخذ بسنّته الملزمة عندما يكون النصّ غير واضح، أو عندما لا يُحدّد الحُكْمَ، وتتكفل السنّة بذلك، ولا سيّما أنّ الرّسول عندما يسنّ سننه إنّما يصدر عن مرجعية إلهيّة؛ لأنّه «بحكم الله سَنَّهُ»[1]. وانتهى مشدّداً على ضرورة اتّباع سنّة الرّسول بشكل مماثل للنصّ؛ إذ لا يختلف حكم الرّسول عن حكم الله، وأنّه لا عذر لمن خالف ذلك[2]، وتلك غايته الرئيسة التي بلغها بالتدرّج المذكور.

ولمزيد تكريس هذه المسلّمة، عَضدَ الشافعيّ منهج التدرّج بمنهج القياس المنطقي الذي أسّسه على مقدّمتين كبرى وصغرى ونتيجة. تفيد المقدّمة الكبرى أنّ مَن قَبِلَ عن الله فرائضه قَبِلَ عن الرسول سُنَنَهُ. أمّا المقدّمة الصغرى، فتفيد أنّ قبول السنّة عن الرسول يضارع قبول الفرائض عن الله، والنتيجة من قَبِلَ عن الرسول فعن الله قَبِلَ، سواء فيما نَزَلَ به الوحي أم لم ينزل.

شمل حضور السنّة وجهين بيانيين من جملة وجوه البيان الخمسة التي ضبطها[3]؛ بل ثلاثة إذا أخذنا في الاعتبار ضرورة قيام القياس عند الشافعيّ على نصٍّ من السنّة متى غاب نصٌّ من القرآن في الوجه البيانيّ الرّابع، وهو ما يعكس الدّور الذي تضطلع به السنّة في توضيح النصّ القرآني، الذي أصبح رهن تدخّلها. وهي رؤية تُناقض ما أسّس له الشافعي في البداية من قول باكتمال أحكام القرآن وشموليته، وحديث عن البيان القرآنيّ في (باب كيف البيان)[4] بإطلاق؛ والحال أنّ البيان الغالب هو بيان السنّة. أمّا بيان القرآن فقد كان محدوداً جدّاً.

---

(1) المصدر نفسه، ص89.

(2) راجع هذه الوجوه التي سمّاها البيان الأوّل والثاني والثالث والرابع والخامس. المصدر نفسه، ص26-53.

(3) الشافعي، الرّسالة، (م.س)، ص104-105.

(4) المصدر نفسه، ص21.

ويثير الوجه الرّابع، مقارنة بالوجهين الثّاني والثّالث، إشكاليّة استقلال السنّة بالتّشريع خلاف ما أراده لها الشّافعي من أن تكون تفسيراً وبياناً. وإذ نرى أنّ تشريع السنّة إشكاليّ؛ فلأنّها تحوّلت وحياً مغايراً لوحي الكتاب[1]، تتمتّع بالقوّة التشريعيّة نفسها، والإلزام نفسه، اللّذين يتمتّع بهما الوحي الإلهيّ. وهو ما يدفع إلى التّساؤل: كيف تبلغ سنّة الرّسول مرتبة الوحي، والحال أنّ منها ما تمّ باستشارة أصحابه وأتباعه؟ وأنّ منها ما تضمّن أحاديث تشريعيّة وغير تشريعيّة؛ بل منها ما تضمّن عاداتٍ كانت للعرب قبل الإسلام تركها الإسلامُ دون تغيير، وأخرى أدخل عليها النبيّ تعديلاً؟[2].

إنّ استناد الشّافعي إلى مفهوم عصمة الأنبياء لرفع السنّة إلى مرتبة الوحي والمساواة بينهما أمر لا يمكن أن يستقيم للأسباب الآتية على الأقل:

- التباين بين الإلهي والبشري.
- تجاهل الشافعي بشريّة الرّسول تجاهلاً شبه تامّ مبلّغاً الوحي، وشارحاً له، وهو الذي أخطأ في مواقف سجّلها القرآن بشكل واضح في قوله مثلاً: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ① أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ② وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ③ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ④ أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ ⑤ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ⑥ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ⑦ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ⑧ وَهُوَ يَخْشَىٰ ⑨ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ﴾ [عَبَسَ: 1-10]. ويبقى مجتهداً وإن أصاب، وبشراً وإن ادُّعيت له العصمة.

لقد حقّق الشافعيّ بتأصيله القرآن مصدراً للتّشريع وإلى جانبه السنّة، بحكم العلاقة العضويّة التي أقامها بينهما من خلال الوظائف البيانيّة الثّلاث، هدفين على الأقل: وضع اللبنة الأولى للنّزعة النقليّة في التّشريع والأصول؛ بل في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة كلّاً على حساب النّزعة العقليّة، ومكّن للمسلّمتين الآتيتين: الأولى التّسليم بسلطة السنّة والحديث من ورائها بعد أن

(1) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشّافعي، (م.س)، ص39.
(2) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني، نقله عباس محمود، دار الجنوب، تونس، 2006م، ص175-176.

عمل على تحويله إلى مصدر نصّي يُضاهي النصّ القرآنيّ قدسيّةً، والثّانية عدم وجود أحكام مخالفة لتوجّهات المدوّنة النصّيّة المقرّرة؛ أي لا اجتهاد إلا بالقياس على النصّ المُجمع عليه[1].

بهذا الشكل بدأ الشافعيّ رسم حدود لحضور العقل في الثّقافة الإسلاميّة، وبشكل خاص أمام بداية تنامي النّزعات لتوظيفه قبل النّقل، وإقصاء أيّ دور له. فالشّافعي يخاف من أيّ دور للعقل على حساب النّقل، ولا سيّما في مراجعة المنطلقات التي قام عليها عمله هو نفسه، والتي عدّها مسلّمات وبدهيات قد يكشف هذا العقل عدم صحّتها، وينبّه إلى تهافتها، وإلى أنّ للحقيقة أكثر من وجه. ومن الأمور الخطيرة التي يمكن أن ينتهي إليها تأسيس هذه المكانة المميّزة للسنّة، تصنيف النّاس إلى: مؤمن يتّبع الله وسنّة رسوله، ويؤمن بالتّطابق البدهي بينهما؛ وغير مؤمن: من قد يسمح لنفسه، مثلاً، برفض أحاديث السنّة، أو مجرّد الشكّ فيها، ومن ثمّة زعزعة الإيمان بتطابقهما البدهي.

ب- السنّة محددة للنّاسخ والمنسوخ: (أو السنّة وجهاً محدّداً للنّاسخ والمنسوخ):

أشار الشافعي في الوجه البياني الثانيّ إلى أنّ السنّة تتولى توضيح ما ورد مجملاً في النص القرآنيّ، ومن هذا المجمل الناسخ والمنسوخ؛ إذ لا يتوافر النصّ القرآنيّ على آيات صريحة تُشير إلى أنّ هذه الآية أو تلك ناسخة أو منسوخة. وقد تكفّلت السنّة بهذه المهمّة لتضبط «...ناسخ القرآن وتفرّق بينه وبين منسوخه...»، ولا سيّما أنّ «أكثر الناسخ في كتاب الله إنّما عُرِف بدلالة سنن رسول الله...»[2]، وفي هذا اعتراف بأنّ النّسخ عمل يتمّ من خارج

---

(1) يقول: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب...». الشافعي، الرسالة، ص510.

(2) الشافعي، الرسالة، ص222.

النصّ. وقد عكف الشّافعي على بيان هذه العلاقة في (باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتّباع ما أوحي إليه وما شهد له به من اتّباع ما أمر به ومن هداه وأنّه هاد لمن اتّبعه)(1)، مهتمّاً بتحديد «النّاسخ والمنسوخ الذي يدلّ الكتاب على بعضه، والسنّة على بعضه» في مجالات متعدّدة(2)، أبرزها فرض الصّلاة باعتباره من أهمّ الفروض عند المسلم، وركّز فيه على بيان السنّة أمرين: هل يُعدُّ قيام الليل فرضاً واجباً مثل الصّلوات الخمس؟ وكيف تُحدّد قبلة صلاتَي الخوف والسّفر؟

- **قيام الليل**: اهتمّ الشّافعيّ بهذه القضيّة انطلاقاً من تحديد ناسخ قيام اللّيل، ورأى أنّه على الرغم من نسخ قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ [المُزّمل: 20]، لقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المُزّمل: 1-4]، تخفيفاً على المسلمين بنسخ قيام الليل ونصفه والنقصان من النصف والزيادة عليه. ورأى أنّ قوله: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ﴾ [المُزّمل: 20] من النّاسخ الذي يُفترض أن يدلّ على نسخ قيام الليل بقراءة ما

(1) المصدر نفسه، ص105.

(2) وأضاف أمثلة أخرى اعتقد أنّها تتضمن سنّة محدّدة للناسخ والمنسوخ، لكن عندما نتأمّلها نلحظ أنّ السنّة فيها تبيّن بعض ألفاظ القرآن وتفسّرها ولا تحدّد ناسخاً ولا منسوخاً، وأحسن دليل على ذلك مثال الحائض الذي عرض إليه في إطار دلالة الكتاب ثم السنّة على الذين يزول عنهم فرض الصلاة بعذر ولا يستوجب القضاء؛ لأنّها غير طاهر. ومثال المغمى عليه والمغلوب على عقله؛ لأنّهما لا يعقلان. الشافعي، الرسالة، ص118-119.

تيسّر من القرآن لم يكن واضحاً بيّناً، على الرغم من وضوحه؛ لأنّه يحتمل معنيين بحسب رأيه: أن يكون دالاً على فرض ثابت ناسخ وهو التخفيف من قيام الليل، أو على فرض منسوخ وهو قيام الليل نصفه أو النقصان من النصف أو الزيادة عليه. ولترجيح أحد المعنيين استدعى الشافعيّ السنّة لترجّح، إمّا معنى التّخفيف وتحدّده بصلوات خمس، وتؤكد أنّ ما عداها منسوخ بهذا التخفيف، ويُعدُّ تطوّعاً، أو أنّ قيام الليل نافلة يمكن التهجّد بها أسوةً بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسرَاء: 79][1]. وقد حدّدت أنّ الواجب من الصّلاة الخمس، وأنّ ما قبلها (قيام الليل) منسوخ.

بهذا الشكل أصبحت السنّة وجهاً من الوجوه التي ميّزت النّاسخ من المنسوخ، وهذه وظيفة أخرى للسنّة احتاجت تبريراً بالحديثين الآتيين:

- «أخبرنا مالك عن عمّه أبي سهيل بن مالك عن أبيه أنّه سمع طلحة بن عبيد الله يقول: جاء أعرابي من أهل نجد ثائر الرأس نسمع دويّ صوته ولا نفقه ما يقول حتّى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال النبيّ: خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: هل عليّ غيرها؟ فقال: لا، إلا أن تطوّع. قال: وذكر له رسول الله صيام شهر رمضان، فقال: هل عليّ غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوّع، فأدبر الرجل وهو يقول: لا أزيد على هذا ولا أنقص منه، فقال رسول الله: أفلح من صدق»[2].

- وروى عبادة بن الصامت عن النبيّ في حديث ثانٍ أنّه قال: «خمس

(1) يقول: «فكان الواجب طلب الاستدلال بالسنة على أحد المعنيين، فوجدنا سنة رسول الله تدلُّ على ألا واجب من الصلاة إلا الخمس، فصرنا إلى أن الواجب الخمس، وأن ما سواها من واجب من صلاة قبلها منسوخ بها استدلالاً بقول الله ﴿فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ﴾ [الإسرَاء: 79]، وأنها ناسخة لقيام الليل ونصفه وثلثه وما تيسر». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص114-115.

(2) المصدر نفسه، ص115.

صلوات كتبهنّ الله على خلقه، فمن جاء بهنّ لم يضيّع منهنّ شيئاً استخفافاً بحقّهنّ كان له عند الله عهداً أن يدخله الجنّة»[1].

لكنّ معالجة الشافعي هذه القضية تطرح جملة من الملاحظات منها:

- **أوّلاً**: أوهم الشافعي بأنّ آيات (المزّمّل 73/ 1-2-3-4 و20) تختصّ بالمسلمين كلّهم، والحال أنّها تخاطب ضمير المخاطب المفرد ممثلاً في شخص الرسول، وأضافت آية (المزّمّل 73/ 20) في آخرها ضمير الجمع المخاطب «فاقرؤوا» إشارة إلى بعض من كان يقوم الليل معه من الصحابة وأتباع هذا الدّين. وخوفاً من أن يصبح الاختيار فرضاً، ولا سيّما في ظلّ تقليد كلّ ما يأتيه الرّسول، اعتقاداً بأنّه يمثّل الدين أحكاماً وأخلاقيات وفرائض، تمّ التنصيص في الآيات اللاحقة على التخفيف والتخيير لمن يرغب في ذلك، وتتوافر لديه القدرات الكافية على هذا القيام، ولا تخاطب كلّ المسلمين كما يريد الشافعي الإيهام بذلك.
- **ثانياً**: تتصل هذه الآيات بقيام الليل، وهو مظهر من مظاهر رغبة المسلم في التوجّه إلى إلهه بالصلاة خشوعاً وتقرّباً، ولا تتصل بالصلوات الخمس. فقيام الليل صلاة زائدة على الأصل، إن جاز التعبير، وهو ما تؤكّده الآيات التي تشير إلى أنّ قيام الليل هو من قبيل التطوّع، ويرتبط بالرغبة الذاتية أوّلاً، وبالقدرة الجسديّة التي تخوّل ذلك ثانياً. ولأنّها صلاة تطوّعيّة أشار النصّ القرآني في الآية (20) إلى التّخفيف بحسب الاستطاعة البدنيّة والذهنيّة للمتعبّد من ناحية، وما تفرضه الظروف المانعة من قيام الليل من ناحية أخرى، وفيها إشارة مهمة إلى تقديم النصّ القرآنيّ المصلحة الآنيّة الدنيويّة للمتعبّد على المصلحة الآخرويّة الدينيّة.
- **ثالثاً**: لا تتضمّن آية (المزّمّل 73/ 20) صراحةً معنى يدلّ على إمكانية نسخها لآيات (المزّمّل 73/ 1-2-3-4)؛ بل تبقى إمكانيّة قيام الليل

(1) المصدر نفسه، ص116.

ممكنة لكلّ من له القدرة على ذلك، ولم تنسخ قيامه كليّاً، وحدّدت درجة القيام به التي لا تتجاوز حدود «ما تيسّر من القرآن».

- **رابعاً**: غيّب الشافعي رأياً آخر اشتُهر لدى علماء الإسلام يُفيد أنّ الصلوات الخمس ناسخة للصلوات الخمسين التي بُلِّغَ بها محمد عند عروجه إلى السّماء، وطلب فيها التخفيف على أمّته.

- **تحديد قبلة صلاتي الخوف والسّفر**: أمّا المثال الثّاني الذي ساقه الشّافعي دليلاً على تدخّل السنّة لتحديد النّاسخ من المنسوخ، فهو تحديدها قبلة صلاتي الخوف والسّفر غير المحدّدين في النصّ القرآنيّ. وقد ذهب الشّافعي مذهب التّحليل والتّحريم؛ إذ حرّم التوجّه إلى غير القبلة عند هذه الصّلاة بعد نسخ التّوجّه إلى بيت المقدس بالتّوجّه إلى البيت الحرام، مستثنياً صلاة الخوف وصلاة النّوافل عند السّفر خلاف الفريضة التي لا بدّ فيها من تحديد القبلة، وإن كان المصلّي على سفر(1).

واستدلّ الشّافعي على ضرورة تحديد القبلة والتوجّه جهتها من القرآن بقوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البَقَرَة: 144]، وقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البَقَرَة: 142]، ومن السنّة بالحديثين المنقولين عن مالك:

- أوّلهما: «نقله مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: «بينما النّاس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آتٍ، فقال: إنّ النبيّ قد أُنزل عليه اللّيلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها. وكانت وجوههم إلى الشام فاستدركوا إلى الكعبة».

(1) يقول: «كان التوجه إلى بيت المقدس يؤمّ وجه الله إليه نبيه حقّاً، ثم نُسخ فصار الحقّ في التوجه إلى البيت الحرام، لا يحلّ استقبال غيره في مكتوبة إلا في بعض الخوف أو نافلة في سفر». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص122.

- والثاني منقول عن «مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيّب أنّه كان يقول: "صلّى رسول الله ستّة عشر شهراً نحو بيت المقدس، ثم حوّلت القبلة قبل بدر بشهرين"»[1].

من المعلوم أنّ القبلة قد وقعت تاريخيّاً في النّصف الأوّل من السّنة الثانية الهجريّة، وكانت لاحقاً قضيّة خلافيّة: أكان المنسوخ (التوجّه إلى بيت المقدس) ثابتاً في النصّ القرآني، أم هو من السنّة. لكنّ الشافعي نزع عنها هذا البعد الخلافي، وجعل لها بعداً واحداً هو الذي انحاز إليه على الرغم من وجود مذهبين:

- مذهب رأى أنّ المنسوخ (التوجُّه إلى بيت المقدس) كان ثابتاً بالسنّة ثم نُسخ بالكتاب، وهو مذهب من يرى نسخ السنّة بالقرآن، واستدلّوا على ذلك بأنّ التوجّه إلى قبلة بيت المقدس فعلٌ سنّه الرسول ونسخه قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البَقَرَة: 150].
- مذهب رأى أنّ المنسوخ (التوجه إلى بيت المقدس) كان ثابتاً بالقرآن ثم نُسخ بالقرآن، واستدلّوا على ذلك بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 115]، الذي أباح التوجّه مطلقاً؛ أي إلى أيّ وجهة، بما في ذلك احتمال التوجُّه إلى بيت المقدس، إلى أن جاء قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البَقَرَة: 150]؛ لينسخها ويحدّد الوجهة الجديدة، وهي بيت الكعبة.

فالخلاف كان حول الأصل التّشريعي الذي سنّ التوجّه إلى بيت المقدس؛ أهو الرّسول ونقلت ذلك السنّة، أم هو من الله بنصٍّ قرآنيّ؟

---

(1) الشافعي، الرّسالة، (م.س)، ص123-125.

الحقيقة أنّه لا بدّ من تنزيل تحديد جهة القبلة في سياقها التّاريخي لفهمها؛ ذلك أنّ توجّه محمّد إلى بيت المقدس قد تمّ في ظرفيّة كان فيها الإسلام والمسلمون في حالة ضعف، وكان الرّسول يبحث فيها عن سبل قبول قبيلته قريش وأهل المدينة من المعارضين هذا الدين الجديد به، ولا سيّما لدى الطوائف الأكثر معارضة ممثّلةً في اليهود الحاضرين بشكل مكثّف أكثر من أي طائفة أخرى، فكان أن حذا حذوهم في قبلتهم إلى بيت المقدس تقرّباً منهم، واستمالةً لهم، للشعور بأنّهم يمثّلون قوّة يجب استمالتها. وإن لم تتحقّق الاستمالة يتمّ تحييد هذه القوّة على الأقل.

ولا يُفهم التوجّه إلى بيت المقدس من منطلق ضعف المسلمين فحسب؛ بل فيه من الإعلان عن انخراط هذا الدّين الجديد الذي يتهيّبه الكثيرون في مسار الدّيانات السّابقة؛ إذ جاء بطقوس لا تخرج تماماً عن طقوس الدّيانات التّوحيديّة السّابقة. لكنّ هذا الانخراط في المسار العام لم يعدم التّميّز لاحقاً بعدما انتفت مظاهر الضعف، وتمّ التّمكين لهذا الدين الجديد؛ إذ نُسخت الوجهة القديمة بأخرى جديدة دلّت على مرحلة جديدة في تاريخ هذا الدين؛ مرحلة البحث عن هوية تميّزه، ولا سيّما أنها قد تمّت في فترة زمنية غير قصيرة؛ إذ حُوّلت القبلة في النصف الثاني من السنة الثانية بعد أن بدأت أخلاقيات هذا الدين وأركانه تتوطّد ومؤسّساته تتبلور.

والمتمعن في قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البَقَرَة: 150] لا يتبيّن فيه أيّة إشارة إلى أنّ القبلة تكون في صلاة بذاتها دون أخرى، وقد استغلّ الشّافعي هذا التّعميم ليُقحم السنّة مبيّنةً من خلال هذين الحديثين اللذين لا يحدّدان الناسخ من المنسوخ؛ بل أكّدا نسخ القبلة، ومن ثمة لم تضطلع السنّة بالوظيفة التي ادّعاها لها الشافعي.

أمّا بالنسبة إلى تحديد جهة صلاة الخوف، فقد جزم الشافعي، أوّلاً، أنّه

«ليس لمصلّي المكتوبة أن يصلّي راكباً إلا في خوف»[1]، مستدلّاً بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البَقَرَة: 239]، وأقرّ، ثانياً، أنّ الله لم يذكر التوجّه إلى القبلة في صلاة الخوف من منطلق أنّ السنّة تعضده بالحديث المروي عن «ابن عمر عن رسول الله، عن صلاة الخوف، فقال في روايته: "فإن كان خوف أشدّ من ذلك صلّوا رجالاً وركباناً مستقبلي القبلة وغير مستقبليها "»[2].

وميّز في السفر بين صلاتين: **الصّلاة المفروضة** التي يُفرض فيها على المسافر التوجّه إلى القبلة، وأن يجتهد في تحديدها[3] أسوةً بالرّسول الذي «كان لا يصلّي المكتوبة مسافراً إلا بالأرض متوجّهاً إلى القبلة»، كما يؤكده الخبر المنقول عن «ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن عثمان بن عبد الله بن سراقة عن جابر بن عبد الله أنّ النبيّ كان يُصلّي على راحلته موجّهةً به قبل المشرق في غزوة بني أنمار». أمّا **صلاة النّافلة**، فلا يفرض فيها التوجّه إلى القبلة أسوةً بالرّسول أيضاً؛ إذ صلّى «النافلة في السفر على راحلته أين توجهت به» بحسب ما نقله جابر بن عبد الله وأنس بن مالك وغيرهما[4].

حدّد الشافعيّ جهة الصلاة في صلاتي الخوف والسفر قِبلةً بما اعتقده سنّة، على الرغم من أنّ النصّ القرآني لم يحدّدها، وأصبحت السنة وجهاً من الوجوه التي حدّدت النّاسخ والمنسوخ، أو وجهاً من الوجوه التي يُعلم بها النسخ، وهو دور آخر أسنده الشافعي إلى السنّة بعد دور بيان النصّ وتوضيحه على سبيل مزيد دعم مكانتها وتكريس مركزيّتها، وخوّلت لها هذه المكانة، التي تعمّقت في كل مرّة، تجاوز مجرّد نسخ السنّة للسنّة إلى نسخ السنّة بالقرآن، والأخطر نسخها القرآن.

(1) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص125.

(2) المصدر نفسه، ص125.

(3) المصدر نفسه، ص24.

(4) المصدر نفسه، ص126.

ج- السنّة منسوخة:

• **السنّة منسوخة بالسنّة:** أقرّ الشافعي أنّ سنّة الرسول لا تنسخها إلا سنّة أخرى له معتبراً أنّه «لو أحدث الله لرسوله في أمر سنّ فيه غير ما سنّ رسول الله لسنّ فيما أحدث الله إليه حتى يبيّن للنّاس أنّ له سنّة ناسخة للتي قبلها ممّا يخالفها»[1]. وذهب إلى القول بمفارقة قول الرسول في السنّة لأقوال بقية الناس، باعتبار تبعيتهم له، يقول: «فإذا كانت السنّة كما وصفت لا شبه لها من قول خلق من خلق الله، لم يجز أن ينسخها إلا مثلها، ولا مثل لها غير سنة رسول، لأن الله لم يجعل لآدمي بعده ما جعل له؛ بل فرض على خلقه اتباعه، فألزمهم أمره. فالخلق كلهم له تبع، ولا يكون للتابع أن يخالف ما فُرض عليه اتباعه، ومن وجب عليه اتباع سنة رسول الله لم يكن له خلافها، ولم يقم مقام أن ينسخ شيئاً منها»[2]؛ ليبني على ذلك مسلمة مفادها أنّه لا يمكن أن تنسخ سنّته إلا سنة مثلها. وأكّد أنّ نسخ الرّسول لسنّة من سننه بأخرى لا يصدر فيه عن رأي شخصي، وإنّما يتم بتوجيه من الله الذي يحوّله من سنّة إلى أخرى[3]. وحدّد الحكمة من وجود سنة ناسخة لسنة منسوخة، وهي ألا يذهب الناسخ عن عامّة الناس «فيثبتون على المنسوخ و... لا يُشَبَّه على أحد بأنّ رسول الله يَسُنُّ»[4].

• **السنة منسوخة بالقرآن:** وهو ما أشرنا إليه في عنصر نسخ القرآن للسنّة السابق، ونتعمّق فيه في العنصر اللاحق السنّة ناسخة للقرآن.

د- السنة ناسخة:

• **السنّة ناسخة للقرآن:** تميّز خطاب الشافعي في هذا الإطار بالازدواج

---

(1) المصدر نفسه، ص108.
(2) المصدر نفسه، ص109.
(3) المصدر نفسه، ص220- 221.
(4) المصدر نفسه، ص221.

بين ما ذكره نظريّاً وما أجراه تطبيقيّاً[1]. وهذا الازدواج هو الذي جعل المواقف من الشافعي تختلف وتتفاوت، بين من يقول: إنّه نسخ السنّة بالقرآن، ومن يقول: إنّه لم ينسخ السنّة بالقرآن.

- الموقف النّظريّ للشافعيّ من نسخ السنّة للقرآن: نظريّاً رفض الشّافعي نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة مؤكداً أنّ دورها لا يتعدّى مجرّد بيان القرآن[2]، واحتجّ بعدد من الآيات[3]، وبدا حريصاً على التمييز بين القرآن والسنّة في

(1) راجع العمل المهم الذي قدّمه جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقي/رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2010م، ص207-246، في عنصر آليّة النّاسخ والمنسوخ من الفصل الرّابع.

(2) بقوله: «السنّة لا ناسخة للكتاب، وإنّما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصّاً، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً». الشّافعي، الرّسالة، (م.س)، ص106.

(3) الآية الأولى قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106]، التي تتضمّن وجوهاً أربعةً، بحسب رأيه فيها، دلالةً على عدم جوازه:

- التّباين في المصدر: فقوله (نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا) دالٌّ على أنّ الله هو المتفرد بالإتيان بذلك الخير المتمثل في آيات من القرآن ناسخةً أخرى، وهذه الآيات ذات مصدر مخالف للسنة المنسوبة إلى الرسول، الذي يظلُّ بشراً لا يضاهي الله مهما ارتفعت مكانته وتقدّست وظيفته، وتؤكد الآية ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النّحل: 101] ذلك، وقد أخبر فيها أنّ الله هو وحده من يبدّل آياته بأخرى، ويدعم قوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ﴾ [النّحل: 102] هذا المعنى.

- اختلاف القدرة واختلالها: فقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 106] دالٌّ على أنّ الذي يأتي بآية ناسخة خير من الآية المنسوخة إنّما هو المختصّ بالقدرة على إنزال القرآن، كما أنّه المبدّل الوحيد لآياته، كما يدلُّ على ذلك قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النّحل: 101] خلاف ما يقدر عليه الرسول الذي لا يقدر على أكثر من تبليغه.

- انعدام التماثل في الجنس أو شرط الجنسيّة: فعندما يخبر الله في هذه الآية أنّ ما ينسخ من آيات يأتي بخير منه، فإنّه يشير إلى أنّ ما سيأتي به إنّما هو من جنس المنسوخ، وهو القرآن، وليست السنّة من جنسه، وإذا ثبت أنه لا بدّ أن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن.

مسألة النّسخ. وقد نبع هذا الحرص من رغبته في سحب البساط من تحت أقدام الذين يردّون الأحاديث إذا تعارضت مع القرآن، على الرغم من مخالفة ذلك للمساواة بينهما التي أشار إليها سابقاً[1].

- **الموقف التّطبيقيّ للشّافعيّ من نسخ السنّة للقرآن:** عند التّطبيق أجرى الشافعي نسخ السنّة للقرآن في أمثلة عديدة من الرّسالة مخالفاً ما حدّده نظريّاً، أبرزها نسخ السنّة حدّ الزّنى الوارد في النصّ القرآنيّ؛ فقد رأى أنّ حدّ الزّنى مرّ بأربع مراحل منها مرحلتان قبل نسخ السنّة له، وهما:

- الأولى: ورد حكم الزنى في قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن

= - انعدام الخيريّة في الناسخ: إذ يفيد قوله ﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ [البَقَرَة: 106] انتظار أن يكون الناسخ خيراً من الآية المنسوخة، والسنة لا يمكن أن تكون خيراً من القرآن لاختلاف المصدر وانتفاء شرط الجنسية.
الآية الثالثة: قوله ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النّحل: 44]؛ فقد وصف القرآن الرسول بأنّه مبيّن له، وليس ناسخاً لعباداته، ومن المعلوم أنّ نسخ العبادة تغييرها، والتغيير ليس هو البيان.
الآية الرابعة: أنّ النصّ القرآني حكى عن المشركين أنّهم نعتوا الرسول بالافتراء عند تبديله آية بآية، كما سجّل القرآن ذلك في قوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۭ﴾ [النّحل: 101]، ثم دحض هذا الافتراء بقوله: ﴿قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ﴾ [النّحل: 102]، وهذا يقتضي أنّ ما لم ينزّله روح القدس من ربّه لا يكون مزيلاً للإبهام والافتراء.
الآية الخامسة: قوله: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ﴾ [يُونس: 15]؛ فأخبر الله أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه، ولم يجعل له تبديله بنفسه؛ «لأنّه لا يملك القدرة على تبديله ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ﴾ مقارنةً بالله المزيل المثبت لما يشاء: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: 39]. الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص107-108.

(1) وهذا التردّد في الموقف بين المساواة بين النصين (في البيان) والفصل بينهما (في النسخ) لا يكفي فيه قول بعض الدارسين إنّ الشافعي يتوسّط بين أهل الرأي وأهل الحديث. أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي، (م.س)، ص49-50.

نِسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿15﴾ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 15-16][1].

- الثانية: نسخ الله الحبس والأذى في كتابه بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النُّور: 2].

وفي المرحلة الثالثة تدخّلت السنّة لتدلّ على أنّ جلد المئة إنّما هو في الزّانيين البِكرين، ونسخت القرآن عندما حدّدت الجلد الذي ورد عامّاً في (النّور: 24/ 2) في الزّانيين البكرين الحرّين من دون الزّانيين الثّيبين الحرّين، اللّذين نسخت عنهما هذا الحكم لتثبت فيهما حكم الرّجم[2] استناداً إلى حديث عبادة بن الصّامت (ت 34هـ) الذي يُشير إلى «أنّ رسول الله قال: "خذوا عنّي خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام، والثيب بالثّيب جلد مئة والرّجم"»[3].

(1) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص129.

(2) وهو ما يؤكده قوله: «فدلّت سنّة رسول الله أن جلد المئة ثابت على البكرين الحرّين، ومنسوخ عن الثيبين، وأنّ الرّجم ثابت على الثيبين الحرّين». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص131.

(3) وهو: «أخبرنا عبد الوهاب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن عبادة بن الصامت أنّ رسول الله قال: خذوا عنّي خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام، والثيب بالثّيب جلد مئة والرّجم». (الشافعي، الرسالة، ص129). ونقله بسند آخر هو «أخبرنا الثقة من أهل العلم عن يونس بن عبيد عن الحسن عن حطان الرقاشي عن عبادة بن الصامت عن النبي مثله» (الشافعي، الرسالة، ص129-130). وقد اعترف الشافعي، في (كتاب اختلاف الحديث) المثبت في آخر كتاب (الأمّ)، بعمليّة إدخال وسيط في سلسلة الإسناد الثانية بين عبادة بن الصامت والحسن البصري باعتماد راوية وسيط هو حطّان الرقاشي، دون أن يحدّد المسؤول عن ذلك أيعود ذلك إليه أم إلى الحسن البصري.

- الرّابعة: نَسخُ السنّةِ السنّةَ؛ إذ نَسخَ فعل الرّسول عندما رجم ماعزاً[1] دون جلده قوله: «خذوا عنّي خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلاً، البكر بالبكر جَلدُ مئة وتغريبُ عام، والثيب بالثيب جلد مئة والرجم»، الذي نقله عبادة بن الصّامت. وبرّر الشّافعي هذا النسخ بقوله: «لأنّ قول رسول الله "خذوا عنّي قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مئة والرّجم" أوَّلُ نَزَلَ [؟] فنُسِخَ به الحبس والأذى عن الزّانيين. فلمَّا رَجَمَ النَّبيُّ ماعزاً ولم يجلده، وأمر أنيساً أن يغدو على امرأة الأسلمي فإن اعترفت رجمها، دلَّ على نَسْخِ الجَلد عن الزّانيين الحُرَّين الثّيبين وثَبَتَ الرَّجمُ عليهما؛ لأنّ كل شيء أبدا بعد أوّل فهو آخر»[2].

لقد نسخت آية (النّور 24/ 2) آيتي (النّساء 4/ 15-16)، ثمّ نسختها السنّة مرّتين؛ في المرّة الأولى **قولاً** ثمّ تدخّلت **فعلاً** في المرّة الثانية، فأصبح النصّ منسوخاً بالسنّة مرّتين، وتعبير أدقّ بسنّتين. فلنتوقّف عند هذه السنّة التي نسخته لنتبيّن مدى أهليّتها للقيام بذلك.

يتبيّن المتأمّل في حديث عبادة بن الصّامت أنّه قد وُضِعَ لتوضيح الفاصلة ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 15] الواردة في قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 15]. فالسّبيل هي الجلد للبكر والرّجم للثّيب كما حدّده هذا الحديث عندما استُهِلَّ بقول القائل «قد جعل الله لهن سبيلاً...». وهو حكم عامّ مطلق من جهتين على الأقلّ: عدم تحديد الجنس أهو في الذكر أم الأنثى؟ والانتماء الاجتماعي أهو في الحرّ أم العبد؟ بشكل يتناقض مع ما ذكره الشّافعي بعد هذا الحديث من

(1) يثير خبر رجم ماعز عدداً من الأسئلة، منها: ما هويّة ماعز؟ هل كان أعزب أو متزوّجاً؟ ما تاريخ رجمه؟ وما انتماؤه الاجتماعي؟ والانتماء الاجتماعي للمرأة التي زنى بها؟ وما مصيرها؟

(2) الشافعي، الرسالة، ص131-132.

قوله: «فدلّ كتاب الله ثم سنّة نبيّه على أنّ الزّانيين المملوكين خارجان من هذا المعنى»[1]، إذ حدّد حكم الرّجم في الحرّين الثّيبين فقط، وأقصى المملوكين، وادّعى أنّ القرآن أخرجهما، والحال أنّ الآية وردت عامّة لم تحدّد الحكم لا في حرّ ولا في عبد، وأنّ تأويله هو الذي أخرجهما وليس النصّ القرآني. وكان بإمكانه أن يتجاوز هذا الرأي لو نظر إلى الآية النّاسخة التي كانت عامّة بإشارتها إلى الزّاني والزّانية دون تحديد أهما حرّان أم مملوكان؟ فالسنّة هي التي حدّدت الجنس أوّلاً (بكر وثيب)، والانتماء الاجتماعي ثانياً (حرّين)، وانتهت إلى هذا الحكم الجزئي، وهو ما يؤكد أنّ عقلية الشّافعيّ وموروثه الثقافي إضافة إلى الواقع الاجتماعي هم الذين كانوا وراء الاستنجاد بالسنّة لتحديد هذه الأحكام.

ومن اللافت في هذه السنّة تشديد الشّافعي على الأحرار لاعتقاده أنّ الآية تخاطبهم من دون المملوكين، الذين رأى أنّ معنى الآية لا يشملهم. ويُفهم تركيزه على الأحرار أكثر من منطلق أنّهم يمثلون عماد المجتمع في تلك الفترة، عكس المملوكين الذين إن سرى بينهم الفساد فلن يؤثّر في تركيبة المجتمع. وهذه نظرة استعلائية صدر عنها الشّافعي ذات خلفية طبقية تميّز بين طبقات المجتمع بحسب الهرميّة السائدة آنذاك، وتتناسب مع مجتمع ما زالت العبوديّة مستبدّة به، ولا يراد منه التّخفيف على العبد أو التعاطف معه؛ بل مراعاة مصلحة السيّد الذي ستُقَوَّضُ ملكيته خاصة عند اعتماد حكم الرّجم الذي ينتهي بالموت، ومن ثمة خسارته عبداً من عبيده. ويمكن أن نتخيّل حجم الخسارة التي ستلحق به لو يكتشف زنى الكثير منهم، ويطبّق فيهم حكم الرّجم.

لقد ربط الشّافعي السنّة بالنصّ ليس توضيحاً له كما ادّعى، ولكن دفاعاً عن مصالح تهدّدها عموميّته. تدخلت السنّة لإحداث الانسجام المطلوب

(1) المصدر نفسه، ص133.

داخل الهرم الاجتماعي الذي حاول النصّ القرآني تقويضه بأخلاقيّاته الجديدة التي يساوي فيها بين كلّ النّاس إن زنوا ذكوراً وإناثاً أحراراً وعبيداً؛ إذ لا فرق بينهم أمام فظاعة الجرم الذي اقتُرِف والحدّ الذي حدّه[1].

لم يكن طرح الشّافعي دقيقاً وهو الذي طلب الدقّة والمحاصرة، فتناول القضيّة في ضرب من العموم موهماً بالحسم فيها بحكم الرّجم على الرغم من أصوله اليهوديّة[2]، دون أن يشير إلى وجهين خلافيين؛ الأوّل في شأن من زنى وهو محصن، إذ اختلف العلماء في أيجلد المحصن مع الرّجم أم لا؟[3]، وانقسموا بين من رأى أن يجلد ثم يرجم وبين من رأى أن يرجم فقط. مع العلم بأنّه ما من جدوى من الجمع بين حكمي الرّجم والجلد؛ إذ ما الفائدة من جلد من سيُرجم ويكون مصيره الموت؟ وبالجمع بين الحدّين، يكون الشافعي قد خالف صريح النصّ الذي يقرّ حكم الجلد في شأن الزّانيين صراحةً[4]. وقد حاول الشّافعي تجاوز هذا الإشكال بلطيف القول: إنّ السنّة تدخلت لتوضح النّاسخ في القرآن، وما هو في الحقيقة إلا نسخ للقرآن بالسنّة.

ويتّصل الوجه الخلافي الثّاني بما يثيره هذا الحديث من حكم بالتّغريب مع الجلد إمعاناً في العقوبة في شأن من زنى وهو بكر، دون أن يحدّد من يشمله هذا الحكم: أيشمل الحرّ والعبد أم أحدهما فحسب؟

---

(1) يجب أن ننتبه إلى هذه المقاومة المستمرّة لمبادئ الدين الجديد حتّى بعد قرون من مجيئه، ولا سيّما من العارفين، ومن يُسمّون علماء.

(2) انظر بحث بريمار:

Alfred-Louis de Prémare, Prophétisme et adultère: D'un texte à l'autre, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, Année 1990, Volume 58, No 1, pp. 101-135.

(3) ابن رشد، أبو الوليد محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ-2004م، ج4، ص218.

(4) من المعلوم أنّ الرّجم حكم خلافيّ بين المسلمين؛ إذ ردّته الخوارج مثلاً لانعدام الدّليل عليه من النصّ، وأخذ به أهل السنّة.

يؤكد هذان الوجهان الخلافيّان تهافت حديث عبادة، وعدم الثّقة فيه باعتباره من الأحاديث الآحاد التي تحدّ من دلالته القطعيّة التي تُوجب العمل به بعد العلم به. وقد استشعر الشّافعي الجدل الذي يمكن أن يثيره هذا الحديث، فاستهلّه بقوله المعتاد: «أخبرنا الثّقة من أهل العلم»، وتأكيد أهل العلم هنا تأكيد على المرجعيّة العلميّة وعلى الإجماع حوله. والأخطر من هذه المسائل الخلافيّة أنّ الشّافعي جعل النصّ ينطق بما لا ينطق به بقوله: «فدلّ كتاب الله»، والحال أنّه هو الذي فهمه ووظّفه كما شاء، فجعله ينطق بما رآه.

وثمّة أكثر من ملاحظة يمكن أن نسجّلها حول حديث عبادة (... عن الحسن عن عبادة بن الصامت أنّ رسول الله قال: «خذوا عنّي خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام، والثيب بالثّيب جلد مئة والرّجم»)[1]، سواء من جهة السّند أم المتن:

- فهذا الخبر متأخّر إلى ما بعد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري؛ إذ ذكره مسلم (ت 261هـ) فحسب، من دون مالك (ت 179هـ)، والبخاري (ت 256هـ)، مع أنّه قد أفرد في صحيحه بابين؛ واحد لجلد البكرين، وآخر لرجم الثيبين المحصّنين.

- كلُّ رواياته عن الحسن [البصري] (ت 110هـ)[2]، وبسلسلة إسناده هذه يعاني من عيب الانقطاع في أوّله كما في آخره؛ إذ كيف للحسن البصري

---

(1) لاحظ الشّبه بين هذا الخبر في قوله: «فقد جعل الله لهنّ سبيلاً الثّيب بالثّيب والبكر بالبكر» بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البَقَرَة: 178]، أهذا مجرّد تناصّ أم هو ضرب من المحاكاة؟

(2) وهو ما تكرّر عند أصحاب المسانيد الخمسة الذين رووا هذا الخبر، وهم: مسلم، وأبو داود، وابن حنبل، وابن ماجه، والترمذي، فقد رووه بسلسلة الإسناد نفسها، وعن راويته الأوّل عبادة بن الصامت، وهناك رواية أخرى تفرّد بها بكر بن خلف (ت 240هـ). العسقلانيّ، أحمد بن حجر، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ، ج1، ص480- 481.

المولود في (22هـ) أن يروي عن عبادة بن الصامت (ت 34هـ) وهو لا يزال دون الثانية عشرة من العمر؟ وهو ما يثبت أنّه خبر آحاد، ويفترض أن تمنع هذه الصفة التعويل عليه لبناء حكم، أو دحض آخر؛ إذ لا يرقى إلى درجة النصّ القطعيّ الذي يوجب العمل به بعد العلم به.

- ضعّفه الطبري لتعارضه مضمونيّاً مع أخبار أخرى رُويت عن الرّسول، فلئن جمع خبر عبادة بين الجلد والرجم في عقوبة الثيّب، فإنّ أخباراً أخرى منقولة عن الرسول أيضاً أقرّت بأنّه «رَجم ولم يجلد»[1].

وكما استند الشافعيّ إلى السنّة في تحديد حكم الزّناة الأحرار بكراً وثيّباً، فقد استند إليها في تحديد حكم الزّناة الإماء بالجلد نصفاً، معتبراً أنّ قول الرسول: «إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها» قد نسخ ما ورد في قوله: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ [النِّسَاء: 25][2]. والسبب الذي جعله يختار الجلد دون الرجم ما ورد في الآية من قوله: ﴿فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ [النِّسَاء: 25] الذي يشير إلى أنّ العقوبة هي نصف ما على المحصّنات. ولأنّ حكم الرّجم لا يمكن أن يتجزّأ، يجب اعتماد حكم الجلد الذي يمكن أن ينتصف. يقول الشافعي: «والنّصف لا يكون إلا من الجلد الذي يتبعّض، فأمّا الرجم الذي هو قَتلٌ فلا نصف له؛ لأنّ المرجوم قد يموت في أوّل حَجَر

(1) قال الطبري: «أولى الأقوال بالصحّة في تأويل قوله: ﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النِّسَاء: 15] قول من قال: السبيل التي جعلها الله جلّ ثناؤه للثيّبين المحصنين الرجم بالحجارة [دون جلد مئة] لصحّة الخبر عن رسول الله ﷺ أنّه رجم ولم يجلد... فكان في الذي صحّ عنه من تركه جلد من رجم من الزّناة في عصره دليل واضح على وَهْيِ الخبر الذي رُوي عن الحسن عن حطّان عن عبادة عن النبيّ ﷺ أنّه قال: السبيل للمحصن الجلد والرجم». الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر وراجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، ط2، (د.ت)، ج8، ص80.

(2) الشافعي، الرسالة، ص133-136.

يُرمى به فلا يزاد عليه، ويُرمى بألف وأكثر فيُزاد عليه حتى يموت، فلا يكون لهذا نصف محدود أبداً، والحدود مؤقتة بإتلاف نفس، والإتلاف مؤقت بعدد ضرب أو تحديد قطع، وكل هذا معروف، ولا نصف للرجم معروف»[1].

يبدو خطاب الشافعي مؤسّساً على مفارقات؛ فهو أحياناً يأخذ بحكم القرآن كما هو دون تأويل أو تفسير له بالسنّة، وأحياناً أخرى يؤوله ويفسّره بها؛ فلقد خلص سابقاً في تحديده حكم الزّاني حرّاً وثيّباً إلى أنّه الرّجم، لكن لم يحدّد حكم الزّانية المحصّنة التي يفترض فيها الحكم نفسه، وهو ما يتناقض وما ذهب إليه هنا؛ لأنّ هذا الحكم لا ينقسم. إذاً نحن أمام أمرين: إمّا أنّه ثمة تناقض بين أقواله بحسب ما يؤسس له في كل مرّة، وهو احتمال ضعيف، وإمّا أنّه تعمّد تحديد الحرّين ذكرين في المثال السّابق، حتى لا يجد نفسه في مأزق في هذا المثال، فيكون قد بنى منطلقاته بشكل دقيق، وهو الاحتمال الأقرب والأسلم. لكنّ الاستفهام الذي يطرح نفسه في هذا المستوى هو: لماذا لم يعتمد الشافعي هذا الحديث في حكم الحرّين على الرغم من معرفته به؟

لم يكتفِ الشافعي بإسناد تحليله بالأدلة السماعية نصّاً وسنةً؛ بل عمد إلى طريقتين:

- الأولى: بَتَرَ القول القرآني من سياق الآية كلاً، فقد وردت على النحو الآتـي: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النِّسَاء: 25].

(1) المصدر نفسه، ص133-134.

- والثانية: حوّل دلالات الألفاظ؛ إذ فسّر إحصان الأمَة بمعنى إسلامها وليس نكاحها في قوله: «وإحصان الأمة إسلامها»، واحتجّ في ضبطه هذا المعنى بالذّات بأنّه استدلّ بالسنّة وإجماع أكثر أهل العلم، في الوقت الذي نعتهنّ النصّ بصريح العبارة بالفتيات المؤمنات، ولا سيّما أنّ قول الرّسول: «**إذا زنت أمة أحدكم، فتبيّن زناها فليجلدها**» كان عامّاً في إشارته إلى الأمَة دون أن يُحدّد محصّنةً كانت أم غير محصنة[1].

لقد أسّس الشافعي قواعد وآليات منهجيّة لتفسير الخطاب القرآني أساسها القراءة الحرفيّة التي تنبني في جوهرها على إشكالية اللفظ والمعنى؛ أي استقراء الألفاظ وتتبّع المسالك الدلاليّة المتنوّعة؛ لمحاصرة ما تنطوي عليه من معانٍ حاملة لمضامين تشريعية، ولعلّ لفظ الإحصان يقوم خير دليل على ذلك؛ إذ فسّره الشافعي تفسيراً خاصّاً وافق ما يريد من دلالات.

لا يفهم من دفاع الشّافعي عن رأيه في حكم الأمَة بنصف عدد جلدات الحرّة التخفيف عنها أو مراعاتها؛ بل مراعاة مصلحة السيّد، كما فسّرنا الأمر في شأن العبد سابقاً؛ لأنّ الآية لم تحدّد نوع الحكم أهو رجم أم جلد؟ وحتى السنّة ممثلة في الحديث الذي ذكره تبقى عامّة غير دقيقة؛ إذ لم يحدّد الأمَة التي يقصد أثيّب أم بكر؟ وإن حدّد نوع الحكم جلداً من دون الرجم، فإنّ الشافعي قد اختار حكم الجلد دون الرجم بادّعاء أنّ لفظ النّصف لا يمكن أن يكون إلا في الجلد من دون الرّجم، كما أشار إليه قوله الذي ذكرناه سابقاً[2].

والحقيقة أنّ هذا الحُكم يُعدُّ مناسباً للرّجل المالك الذي يرغب في إبقاء إمائه كائنات تابعة تحت تصرّفه تخدمه وتلبّي رغباته، وهو ما لا يمكن أن

---

(1) الشافعي، الرسالة، ص135. لكنّ مجادل الشافعيّ قد احتجّ على هذا التأويل؛ إذ رفض هذا التفسير، ورأى أنّ الشافعيّ بهذا الشكل قد أوقع الإحصان على معانٍ مختلفة (الشافعي، الرسالة، ص136).

(2) المصدر نفسه، ص132-133.

يتحقّق بحكم الرّجم الذي ينتهي بموتها. فالعمل بالمصلحة كان أولى من العمل بمنطوق النصّ في (النساء 4/ 25)، التّي حدّدت نصف الحكم في الأمة المحصّنة، وليس غيرها، بدليل صريح قوله فيها «فإذا أحصنّ»، لكنّ الشافعي عمّم الحكم وجعله يشتمل على كلّ أمة.

لقد تكرّرت هذه المواقف من الشّافعي في صفحات أخرى من **(الرسالة)**[1]، ما يدلّ على وعيه بها وقناعته بصحّتها، إضافةً إلى تكراره الأمثلة التي تؤكّد نسخ السنّة للقرآن، مثل نسخ حديث «لا وصيّة لوارث» للوصية في آيتي (البقرة 2/ 180 و240) كما سنبيّنه لاحقاً، والتي تثبت أنّه قد نهل من معين الحديث أكثر ممّا نهل من معين النصّ القرآني الذي تضمّن أحكاماً مختلفة في الزّنى. فقد ورد فيه قوله: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النِّسَاء: 15] الذي اعتمد تسمية الفاحشة المرتكبة من النساء وليس الزّنى، وحدّد حكم من يأتيها وهو الحبس في البيت إلى الموت، أو أن يكون لهنّ سبيل آخر لم يحدّده بقصد مراعاة ظروف كلّ واحد. أمّا الآية الأخرى، فقد جاء فيها ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا﴾ [النِّسَاء: 16]. وحدّدت حدّ مرتكبي الفاحشة بالإيذاء دون تحديد ماهيته، مع تأكيد أهمية التوبة. واعتمدت آية أخرى ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخۡدَانٖۚ فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [النِّسَاء: 25] لفظ فاحشة أيضاً، وحدّدت الحكم في الإماء الزانيات بأنه نصف حكم المحصنات من العذاب.

---

(1) المصدر نفسه، ص245- 251.

لئن اتّسمت هذه الآيات بالتّعميم في أحكامها والمحكوم عليهم، فإنّ لفظ الزّنى قد ورد صراحةً في الآية: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النُّور: 2] التي نصّت على أنّ الجلد هو حكم كلّ زانٍ، وحدّدت عدده بمئة جلدة، مع التّنصيص على عدم الرأفة بالزّانيين، وتأكيد أن يكون تنفيذه مشهوداً أمام المؤمنين على سبيل التّشهير بالمرتكبين، ودفع الحاضرين إلى استخلاص العبرة، وليس الهدف مجرّد تنفيذ الحكم. وحدّدت الآية الآتية لها الصّفة التي تلزم الزّناة دون غيرهم: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النُّور: 3].

لقد استغلّ الشافعي عموم الآيات القرآنية المذكورة لينصّب السنّة فاعلة تتكفّل بالوظيفة البيانية، وهو ما يدفعنا إلى القول: إنّ الشافعي لم يكن يعتمد القرآن مصدراً أوّلاً للتشريع؛ بل بوّأ السنّة منزلته عندما فتح لها المجال للتدخّل لتوضيح الناسخ من المنسوخ فيه. ولكن، هل من قرينة تاريخية تدلّ على تأخر الحديث الموروث عن الرّسول في الرّجم على آية النّور حتى يُعدّ محدّداً للناسخ من المنسوخ؟

في الحقيقة لا تتوافر أيّة قرينة واضحة تدلّ على تأخره أو أسبقيّته على آية النّور، وممّا يؤكّد عدم وجودها هذا الحديث الوارد في صحيح البخاري، فقد رُوي «عن خالد الشيباني: سألت عبد الله بن أبي أوفى: هل رجم رسول الله ﷺ؟ قال: نعم. قلت: قبل سورة النور أم بعد؟ قال: لا أدري»[1]. ولكنّنا نفهم لماذا ذهب الشافعي مذهب مخالفة صريح القرآن وقدّم السنّة عليه، وهو كثرة استناد المؤسسة الفقهيّة على هذا الحديث في فضّ مشاكل الزّنى. فقد كان الشافعي محكوماً بهاجس تبرير الممارسة الفقهيّة السائدة من ناحية،

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه، تحقيق محبّ الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، القاهرة، 1400هـ، ج4، ص253.

وإعادة ترتيب مرويّات السنّة على نحو يضمن انتظام الشريعة من ناحية ثانية، وإعلاء مكانة السنّة من ناحية ثالثة؛ لذلك بدا دور السنّة في أغلب هذه الأمثلة بيانيّاً للقرآن أكثر منه فاعلاً في تحديد الناسخ من المنسوخ، وإن كان هذا الدور نفسه إشكالياً؛ لأنّه يدلّ على تدخّلها لتوضيح النص غير الواضح.

من الواضح أنّ الشّافعي قد خاتل الكثيرين باعتقادهم أنّه لم ينسخ القرآن بالسنّة، وهو الذي استغلّ ما أسّس له من مكانة للسنّة للقول بنسخ السنّة للقرآن؛ فقد تحوّل موقف الشافعي من حديث عن مساعدة السنّة على تحديد النّاسخ من المنسوخ، كما يدلّ على ذلك عنوان الباب (الناسخ والمنسوخ الذي يدلّ الكتاب على بعضه والسنّة على بعضه)، إلى نسخ السنّة للنص القرآني. ولئن بوّأها مكانةً مميزةً، وتدخلت في أكثر من مستوى لتوضيح النصّ وضبط الناسخ والمنسوخ فيه، فإنّ السند والحجّة قد أحوجاه في أكثر من قضيّة لم تكن فيها السنّة بالقوّة الإقناعيّة اللازمة إلى سند آخر وجده في أصل الإجماع.

3- آلية النّسخ وأصل الإجماع في (الرسالة):

أ- أصل الإجماع في (الرّسالة):

عند غياب القرآن (الذي لا يحتلّ هو نفسه مكانةً مميزةً في النظريّة البيانيّة عند الشافعي مقارنةً بالسنّة) والسنّة المحكيّة عن النبيّ، يلتجئ الرّاغب في تمييز الناسخ والمنسوخ إلى الأصل الثالث، أصل الإجماع وفق التّرتيب الذي حدّده الشافعي للأصول. وفي هذا الإطار ثمّة ملاحظتان لافتتان حول هذا الأصل في **(الرّسالة)**؛ أولاهما: عدم اهتمام الشّافعي به مقارنةً بالسنّة، فقد كان اهتمامه به متأخّراً؛ إذ ورد ذكره في الأبواب الأخيرة من **(الرّسالة)**، وهو ما يعكس تأخّر مكانته عنده. وثانيتهما: عدم تحديد الشّافعي لمعنى الإجماع وأطرافه وكيفيّته، وإن أشار إلى موضوعه عندما أكّد أنّ الإجماع يكون على ما يُعتقد «أنّه حكاية عن رسول الله»[1]، وهي إشارة عامة لا تدلّ على موضوع دقيق.

---

(1) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص471.

ولأنّ الجماعة هي الأساس الذي يستند إليه هذا الأصل والمؤسس لشرعيّته، فقد عكف الشافعي على إبراز أهميّتها بالقول: إنّ «مَن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومَن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم»، التي أُمر بلزومها. ونبّه إلى أنّ الغفلة في الدين «إنّما تكون في الفرقة. فأمّا الجماعة، فلا يمكن فيها كافّة غفلة عن معنى كتاب ولا سنّة ولا قياس»[1]. وأكّد أنّ ترديد أقوال الأوائل والعمل بإجماعهم هو من قبيل اتّباع الخلف للسّلف[2]. ويبقى العَالِمُ في حاجة ماسّة إلى الإجماع؛ لأنّه سنده عندما يعوزه النصُّ قرآناً وسنّةً، وبه يتمّ اتّباع «ما اجتمع الناس عليه ممّا ليس فيه نصّ حكم لله ولم يحكوه عن النبي»[3]، وعلى الرغم من أنّه لم يُحكَ عن الرّسول إلا أنّه منسوب إليه في مضمونه[4].

وبحثاً عن الحجيّة التجأ الشافعي مرةً ثانيةً إلى مفهوم العصمة، ولا سيّما أنّه لم يجد آية واحدة تدعم هذا الأصل في نظريته البيانية، ووجدها في السنّة التي سبق أن عمل على إكسابها مكانةً ضاهت القرآن؛ بل تجاوزتها، لاستغلالها وتوظيفها في مثل هذه الوضعيّات انطلاقاً من أحاديث تؤكّد عصمة الجماعة وأمر الرسول بالتزامها[5]، وأنّ الإجماع يخلق نوعاً من

(1) المصدر نفسه، ص475-476.

(2) المصدر نفسه، ص472.

(3) المصدر نفسه، ص471.

(4) ولا بدّ من توضيح مهمّ في هذا المستوى يفيد أنّ المقصود بغياب النصّ غياب الملفوظ دون المضمون الذي يعتقد أنّه ثابت عن الرسول، وأنّ غيابه مقصور على بعض الناس دون الكلّ؛ ذلك أنّ «سنن رسول الله لا تعزب عن عامّتهم، وقد تعزب عن بعضهم»، وتمثّل هذه الجماعة صمّام أمان الإجماع وحاميه؛ لأنّ «عامّتهم لا تجتمع على خلاف لسنّة رسول الله ولا على خطأ إن شاء الله»، باعتبارها معصومةً منه (المصدر نفسه، ص472).

(5) مثل: أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أنّ رسول الله قال: «نضَّرَ اللهُ عبداً»، أخبرنا سفيان عن عبد الله بن أبي لبيد =

الصبغة الإلزامية التي يمكن أن تنعدم إذا حصلت الفرقة؛ لأنّه «إذا كانت جماعتهم متفرّقة في البلدان فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة وأبدان قوم متفرّقين». ولكن، من جهة أخرى، لن يكون لاجتماع الأبدان فائدة ما لم يحدّد الأحكام المحلّلة والمحرّمة[1]، التي لم يحدّدها نصّ قرآن أو سنّة، انطلاقاً من تحديد النّاسخ والمنسوخ.

ب- الإجماع وجهاً من وجوه تحديد الناسخ والمنسوخ:

بعد التّنظير لمكانة الإجماع، قدّم الشافعي مثال نسخ الوصيّة[2]، الذي رأى أنّ الإجماع قد حدّد فيه النّاسخ والمنسوخ، ليكون الإجماع ثالث الأصول التي حدّدت ناسخاً ومنسوخاً في القرآن بعد القرآن نفسه والسنّة[3].

- **الإجماع ناسخاً الوصيّة:** إنّ اختيار الإجماع ناسخاً الوصيّة مقصود من الشافعي؛ لأنّه يسعى إلى ترسيخ القول بنسخ الوصيّة، على الرغم من عدم توافر الدّليل الصّريح من النصّ القرآني على نسخها دلالةً واضحةً، وعلى الرغم من عمل الصّحابة والتّابعين بآيات الفرائض (النساء 4/ 11-12)، التي حدّدت أسهم الأقارب المورّثين من التركة مع الوصية، كما في (البقرة 2/

= عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه «أنّ عمر بن الخطاب خطب النّاس بالجابية [قرية من أعمال دمشق] فقال: إنّ رسول الله قام فينا كمقامي فيكم، فقال: أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى إنّ الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، ألا فمن سرّه بحبحة الجنّة فليلزم الجماعة، فإنّ الشيطان مع الفذّ، وهو من الاثنين أبعد، ولا يَخْلُوَنَّ رجلٌ بامرأة فإنّ الشيطان ثالثهم، ومن سرّته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن». المصدر نفسه، ص473-474.

(1) المصدر نفسه، ص475.

(2) حازت الوصيّة مساحة مهمةً من المناقشات بين العلماء زمن الشافعي وبعده، ومدار هذا النقاش حول اعتبارها محكمةً أو منسوخةً، وما هو ناسخها إن كانت منسوخةً، وفي حقّ من تعدُّ منسوخةً، وذهبوا في ذلك مذاهب، على الرغم من إمكانية اجتماع حكم هذه الآية وحكم آية المواريث دون مدافعةِ حكم إحداهما حُكمَ الأخرى.

(3) رفض اللاحقون الشّافعيّ خاصّةً من الأصوليين أن ينسخ الإجماع آيات النصّ القرآنيّ.

180)، الباقية في الأهل الأقارب المورّثين أو الوالدين، أو غير المورّثين الذين يرتضيهم من سيهب ماله لعدم وجود شرط التضادّ الذي قد يدفعهم إلى الحديث عن النسخ فيها. فقد ثبت أنّ أبا بكر قد أوصى بالخمس[1]، وعمر بالرّبع[2]، وفضّل عليّ بن أبي طالب أن يُوصي بالخمس على الرّبع، وبالرّبع على الثّلث[3]. ولو كانت الوصية منسوخةً في عهد الرسول ما كانا ليعملا بها وهما أقرب مقرّبيه، وإن تواترت بعض الأحاديث التي أوحت بعدم اعتماد الرسول الوصية، وهي أحاديث لا نشكّ لحظةً في وضعها ومخالفتها صريح النصّ القرآني[4].

لقد ذُكرت الوصيّة في أكثر من مستوى من النصّ القرآني، مثل قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180][5]، الذي أُشير فيه إلى وجوب الوصية للوالدين والأقربين؛ وقوله في السورة نفسها ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:

(1) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي بمشاركة محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427 هـ/ 2006 م، ج3، ص95.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص95-96.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص96.

(4) مثل هذا الحديث المذكور في صحيح البخاري: «حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا مَالِكٌ هُوَ ابْنُ مِغْوَلٍ حَدَّثَنَا طَلْحَةُ بْنُ مُصَرِّفٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى (رضه) هَلْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَوْصَى؟ فَقَالَ: لَا، فَقُلْتُ: كَيْفَ كُتِبَ عَلَى النَّاسِ الْوَصِيَّةُ أَوْ أُمِرُوا بِالْوَصِيَّةِ؟، قَالَ: أَوْصَى بِكِتَابِ اللهِ». البخاري، الصحيح، ج9، ص268.

(5) تدلّ صيغة «كتب عليكم» على أنّ الوصية فريضة من الفرائض واجبة وجوب الفرائض؛ إذ على من له ما يوصي به أن يترك وصية لوالديه وأقاربه، وهي صيغة ارتبطت في القرآن بالفرائض؛ فقد ذُكرت مثلاً في فريضة الصوم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183].

240]، الذي أُشير فيه إلى وجوب الوصيّة للأزواج. ثم أنزل من بعدهما آيتين أخريين: حدّد في الأولى ميراث الوالدين، ومن ورث بعدهما ومعهما من الأقربين، من بعد إتمام وصيّة يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ، وأكد إجراءهما أوّلاً قبل الميراث في قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ [النِّسَاء: 11]؛ وحدّد في الثانية ميراث الزّوج من زوجته، والزّوجة من زوجها، من بعد إتمام وصيّة يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ، في قوله: ﴿وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٞۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٞ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡنَۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِينَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡتُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّكُمۡ وَلَدٞۚ فَإِن كَانَ لَكُمۡ وَلَدٞ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكۡتُمۚ مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۗ وَإِن كَانَ رَجُلٞ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٞ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ﴾ [النِّسَاء: 12].

ورأى الشافعي أنّ الوصيّة منسوخة[1] بالإجماع على قول الرّسول: «لا وصيّة لوارث»[2]، على الرغم من أنّه قول ضعيف، باعتباره خبراً واحداً على

---

(1) اختلف القائلون بالنّسخ في الوصيّة في ناسخها؛ فقيل: هي منسوخة بإعطاء الله أهل المواريث كل ذي حقّ حقّه فقط دون الزيادة عليها، والحقيقة أنّ هذا تخصيص لا نسخ، وقيل: منسوخة بالإجماع، وقيل: منسوخة بدليل قياسي أيضاً، وقيل: منسوخة بقول الرسول: «لا وصيّة لوارث» أيضاً.

(2) هو حديث متعدّد الرواة حتّى بلغوا ما يربو على (13) راوياً؛ إذ نُقِلَ عن عمرو بن خارجة وعن أبي أمامة وعن ابن عباس وعن علي بن أبي طالب وعن أنس بن مالك وعن أسماء بنت يزيد وعن عبد الله بن عمرو بن العاص وعن عبد الله بن عمر بن =

الرغم من ادّعاء الشافعي أنّه أصبح في حكم المتواتر لتناقله من قبل الناس حتّى لو كان ظنيّاً غير قطعي، ولا يجوز الإجماع عليه لأنّه خاطئ. وقد ذهب الشافعي هذا المذهب بعد أن رأى أنّ آيتي (البقرة 2/ 180) و(البقرة 2/ 240) عامّتان تحتملان تأويلين مختلفين: أن يتمّ الجمع بين الميراث والوصيّة، أو أن تنسخ المواريث الوصايا. ولِفَضِّ غموض المعنى في الآيتين، وما هما غامضتان، التجأ إلى السنّة، وقد وجد ضالته فيها مرّتين: في أقوال الرسول وأفعاله.

من أقوال الرّسول حديث «لا وصيّة لوارث»[1]. وهو حديث تناقله، بحسب الشافعي، أهل الفتيا، ومن حفظ عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم، أخذوه عن من حفظوا عنه ممّن لقوا من أهل العلم بالمغازي[2]. وهو

= الخطاب وعن جابر بن عبد الله وعن زيد بن أرقم وعن مجاهد بن جبر المكي وعن سعيد بن المسيب وعن معقل بن يسار.
واختلف نصّ متنه بين القول: «إنّ الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث» عن عمرو بن خارجة وعن أبي أمامة، والقول: «لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة» عن ابن عبّاس، والقول: «الدَّيْنُ قبل الوصية وليس لوارث وصية» عن علي بن أبي طالب ورواة آخرين. والمُلاحظ أنّه قد اشتهر شطره «لا وصية لوارث»، وأنّ أكثر النصوص تواتراً الذي نقله عليّ بن أبي طالب، لكن لم يكن له التمكين الذي تمّ لنصّي الخبر عن عمرو بن خارجة وعن أبي أمامة. وبذلك تنوّع المتن عن أبي أمامة من «... فلا وصية لوارث» إلى «لا تجوز وصية لوارث». ونقل القرطبي مضمون هذا الحديث عن عمرو بن خارجة بصيغة أخرى تفيد أنّه «لا وصية لوارث إلا أن تجيز الورثة» بدل «إنّ الله أعطى كل ذي حقّ حقه، فلا وصية لوارث»، الذي نسبه لأبي أمامة فحسب، وأورد القول: «لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة» عن ابن عبّاس بصياغة أخرى نصّها: «لا تجوز الوصية لوارث إلا أن يشاء الورثة». القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (م.س)، ج2، ص455.

(1) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص140. ونقل هذا الحديث عن «سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال: «لا وصيّة لوارث»».

(2) المصدر نفسه، ص139.

من جهة سنده «نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد» زاده إجماع العامّة عليه قوّة[1]، وقد عدّ الشافعي دليل ترجيحه القول بأنّ المواريث في (النساء 4/ 11) ناسخة للوصية للوالدين في (البقرة 2/ 180) والوصية للزوجة في (البقرة 2/ 240)[2]. ولئن كان العمل به جارياً في واقع الممارسة الفقهية على أساس أنّه حديث صحيح، نظراً لتناقل العلماء له[3]، فإنّه كان مجرّد حديث ضعيف لسببين على الأقلّ:

- السبب الأول: أنّه خبر آحاد غير متواتر وإن رُفِعَ إلى الرّسول، ومن المعلوم أن خبر الآحاد لا يرقى إلى درجة الخبر المتواتر الذي يجوّز بعضهم إمكانيّة نسخه النصّ القرآني على أساس تواتره عن الجماعة لينسخ النص القرآني الذي يُعدُّ متواتراً عن الجماعة أيضاً.
- السبب الثاني: هشاشة الاعتماد عليه لما تتوافر فيه من علل تمنع الاطمئنان إليه، منها: أنّ مالك بن أنس قد ذكره في (**الموطّأ**) (وهو من أقدم كتب الأحاديث) في عداد سنّة أهل المدينة الثابتة والمجتمع عليها، دون أن يعدّه حديثاً نبويّاً، وقيّد هذه السنّة بقوله: «... أنّه لا تجوز وصيّة لوارث إلا أن يجيز له ذلك ورثة الميّت»[4]. ولم يدرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما. فلم يذكره البخاري مثلاً في (باب لا وصيّة لوارث)، الذي ضمّنه أثراً واحداً منسوباً إلى ابن عبّاس في قسمة المواريث؛ والبوادر الأولى للاعتماد عليه بدأت مع الشافعي في (**الرّسالة**) و(**الأمّ**)[5]، ما

(1) المصدر نفسه، ص140.

(2) يقول الشافعي: «فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي أن "لا وصية لوارث" على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة». المصدر نفسه، ص142.

(3) ويجب أن ننتبه إلى ضعف هذه الحجيّة.

(4) ابن أنس، مالك، الموطأ، (م.س)، ج4، ص1111.

(5) السليني، نائلة، تاريخيّة التفسير القرآني، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2002م، ج1، ص262-263.

يرجّح فرضيّة وضعه لتأكيد دلالات، وترجيح فرضيات خاصة، وقد كان بمثابة العبارة التشريعية، ثم تحوّل تدريجياً إلى حديث نبوي[1]، تُضاف إلى ذلك علل أخرى منها:

- تناقض وجود رواة في سند هذا الحديث مع ما عرف عنهم من مواقف من نسخ الوصية؛ فمجاهد، المنسوب إليه نقل هذا الحديث عن الرسول[2]، لم يُشر إلى أنّه ناسخ لإحدى آيتي (البقرة 2/ 180) أو (البقرة 2/ 240)، وقد عُرِف عنه القول بأنّهما غير منسوختين[3].
- إقرار الشافعي نفسه بانقطاعه عن النبي بقوله: «فرويناه عن النبي منقطعاً»[4]، وتبريره قبول العمل به على الرغم من هذا الانقطاع بقوله: «وإنّما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامّة عليه»، وقوله: «اعتمدنا على حديث أهل المغازي عامّاً وإجماع الناس».
- نَقْلُهُ عن «أهل العلم بالمغازي» يُثبّت صفة الضعف فيه؛ فهم «أضعف خلق الله أركاناً» بأصول الفقه والتفسير على حدّ توصيف أئمة الفقه الذين

(1) Powers, Davids, On the abrogation of the bequest verses,in Arabica, T29, Fascicule 3, 1982, pp. 246-295.

(2) وهذا السند هو «أخبرنا سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال: "لا وصية لوارث"» الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص140- 141.

(3) رأى مجاهد أنّ آية الوصية محكمة، وأنّه لا وجود لتعارض بين آية (البقرة 2/ 180) وآية (البقرة 2/ 234) قد يبرّر نسخ الثانية الأولى؛ فقد قال: «إنّ الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين، أحدهما: ما تقدم وهو قوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البَقَرَة: 234] والأخرى [البقرة: 2/ 240] هذه الآية، فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين. فنقول: إنّها إن لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها، كانت عدّتها أربعة أشهر وعشراً على ما في تلك الآية المتقدّمة، وأمّا إن اختارت السُّكنى في دار زوجها، والأخذ من ماله وتركته، فعدّتها هي الحول، وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى، حتى يكون كل واحد منهما معمولاً به». الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص170.

(4) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص139.

ما كتموا قطّ ازدراءهم لهم. فقد قال أحمد بن حنبل: «ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم والتّفسير»[1]. كما قال: «كنّا إذا روينا في الحلال والحرام تشدّدنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا، والذي ذهب إليه كثير من أهل العلم الترخّص في الرقائق، وما لا حكم فيه من أخبار المغازي، وما يجري مجرى ذلك، وأنّه يُقبل منها ما لا يُقبل في الحلال والحرام لعدم تعلّق الأحكام بها»[2]. إضافة إلى أنّ أبرز مؤلّفَين في المغازي في زمن الشافعي، الذي عدّ أهل المغازي أهلاً للنقل عنهم، وهما ابن إسحاق والواقدي، لا حضور لهما روّاةً للحديث في الصحيحين، ولا في غيرهما من كتب السنن والمسانيد المعتمدة من بعدهما، كابن ماجه وأبي داود والدارميّ والترمذي والنسائيّ، ولا سيما أنه قد جرّحهما كثيرون[3].

تؤكّد هذه العلل كلّها، وغيرها كثير، ضعف حجيّة حديث «لا وصية لوارث»، وعدم امتلاكه أهليّة نسخ الوصيّة في القرآن، على الرغم من مساعي الشّافعي الرّامية إلى الإيهام بوجود إجماع عليه من خلال تكثيف المصطلحات والعبارات التي توحي بوجوده مثل: «أهل الفتيا»، و«أهل العلم بالمغازي»، و«إجماع العامة»، و«لا يختلفون»، و«وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين».

---

(1) البغدادي، الخطيب (ت 463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، (د.ت)، ج2، ص162.

(2) الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ)، السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1427هـ، ج1، ص5-6. وقد عزا شبيه هذا القول أيضاً إلى عبد الرحمن بن مهدي وعبد الله بن المبارك.

(3) انظر ما ذكره ابن سيّد النّاس من مثالبهما في معرض الدفاع عنهما في مقدمة كتابه عيون الأثر: ابن سيّد النّاس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق محمد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو، مكتبة دار التراث، المدينة المنوّرة، 1992م، ج1، ص54-72.

وبغضّ النّظر عن سند هذا الخبر، يدلّ متنه على رغبة واضعه في ترجيح كفّة رأي من جملة آراء مختلفة في الوصيّة التي اختُلف في حقِّ مَن تُعدّ منسوخة؟ فعدّ الشافعيّ الوصيّةَ غير ثابتة في القرابة غير الوارثين، خلاف علماء آخرين عرفهم الفكر الإسلاميّ، مثل طاووس، الذي عدّ الوصيّة ثابتة في القرابة غير الوارثين بعد أن نُسخت عن الوالدين، ومنع الوصية لغير قرابة؛ فمن أوصى لغير قرابة لم تجز وصيّته، والمُوصِي إن أوصى للأجانب، وترك الأقارب، نُزِعَ منهم المُوصَى به، وَرُدَّ إلى الأقارب. فعنده أن هذه الآية بقيت دالّة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثاً اعتماداً على دليلين: أولاً أنها غير منسوخة بآية المواريث ولا بحديث «لا وصية لوارث»، ولا بالإجماع؛ وثانياً وجود سنّة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية في قول الرسول: «ما حقّ امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده»[1].

ولأنّ ما أقرّه طاووس يتضارب وما يريد الشافعي إرساءه، وخالفه بشكل عميق، أزعجه من جهة المسلّمات التي رغب في تكريسها؛ فقد أقرّ بأنّ ما ذهب إليه طاووس رأي يمكن أن تحتمله الآية، ولا سيّما أنّ حديث الوصية لا يمنعه، وأنّه لابدّ من الحسم فيه موافقةً أو رفضاً استناداً إلى السنّة الفعلية هذه المرّة ممثلةً فيما قام به الرسول عندما «حكم في ستّة مملوكين كانوا لرجل لا مال له غيرهم فأعتقهم عند الموت فجزّأهم النبي ثلاثة أجزاء فأعتق اثنين وأرقّ أربعة»[2].

وقد خلص الشافعي من هذه السنة الفعليّة، التي يعتقد أنّ الرسول قد

---

(1) وهو حديث موضوع أسوة بما ورد في النص القرآني من قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: 180].

(2) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص143. أخبر عن هذا الحديث «عبد الوهاب عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين عن النبي». المصدر نفسه، ص144.

مارسها، إلى عدم منعها الوصيّة عن غير الأقارب؛ بل رأى أنّها تؤكدها؛ إذ أجراها في بعض المملوكين الذين لا صلة لهم بالموصي من جهة القرابة؛ لأنّه «رجل من العرب، والعربي إنّما يملّك من لا قرابة بينه وبينه من العجم، فأجاز النبيّ لهم الوصيّة، فدلّ ذلك على أن الوصيّة لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين؛ لأنّهم ليسوا بقرابة للمُعتِق»[1]. وخلص إلى بطلان وصية الوالدين؛ «لأنّهما وارثان وثبت ميراثهما، ومن أوصى له الميت من قرابة وغيرهم جازت الوصية إذا لم يكن وارثاً». ولابدّ من تسجيل تفضيل الشافعي الوصية للأقارب في قوله «وأحبّ إليّ لو أوصى لقرابة»[2] على الوصية لغير الأقارب، على الرغم من إشارته إلى إمكانية أن يُوصي الموصي لغير قرابة، لاعتبارات اجتماعية تتصل بتوزيع الثروة التي يفضّل بقاءها في دائرة العائلة وعدم خروجها عنها.

إنّ المتأمّل في الفعل المنسوب إلى الرسول يلاحظ فيه أكثر من هنة تجعله ضعيفاً؛ بل موضوعاً. فهو لا يتّصل بالوصيّة أصلاً ولمن تكون؛ بل بالمقدار الذي تجب الوصية به، وإن عدّه الشافعي من قبيل السنّة الفعلية، وأجرى عليه قياسه. فمن الواضح أنّه موضوع ومفصّل على مقاس قول مسبق بأنّه لا يجوز

---

(1) المصدر نفسه، ص145. ولم يكتف الشافعي بالاستدلال بالسنّة الفعلية على عدم إمكانية الوصية لغير الأقارب؛ بل استدلّ بها على ظواهر أخرى منها:
- الاستدلال على أنّ الوصية لا تتجاوز ثلث المال، «ودلّ ذلك على أن لا وصية لميت إلا في ثلث ماله».
- الاستدلال على ضرورة ردّ ما تجاوز ثلث الوصية، كما فعل الرسول بحسب هذا الخبر عندما أعتق اثنين من ستة.
- الاستدلال على إبطال الاستسعاء؛ أي ألا يسعى العبد إلى تعويض سيّده كي يعتقه، وهو ما لم يشر إليه الخبر، لكن الشافعي وجّهه هذه الوجهة لتأكيد المعاني التي يريد التمكين لها.
- الاستدلال على إثبات القسم والقرعة.

(2) المصدر نفسه، ص145.

على الميّت أن يُوصي إلا في ثلث ماله. والدليل على ذلك اختيار عدد المملوكين في ستّة، وهو عدد سهل يمكن أن يوضّح القصد بشكل مفهوم، فعند تجزئتهم يقبلون القسمة على ثلاثة اثنين اثنين يكوّنان ثلثاً، أعتق الرسول بحسب الحديث الثلث منهم ممثلاً في عبدين، وأبقى على الثلثين الآخرين الممثلين في الأربعة الباقين. ولم يراعِ واضع هذه «السنّة الفعليّة» الأخلاقيات التي يمكن أن تحرّك الرّسول؛ إذ صوّره أقلّ أخلاقاً من ذلك الرجل العاديّ الذي اختار عتق هؤلاء العبيد جميعهم دون استثناء، لكنّ الرسول خالفه الفعل؛ إذ أعتق اثنين فقط، وأرقّ الأربعة الباقين، فكأنّما كان يشرّع للرقّ على عكس المطلوب منه من دفاع عن الحرية وعتق الناس وتحريرهم.

لقد قامت هذه السنّة على مراعاة خصائص النّظام الاجتماعي السّائد دون مراعاة الأخلاقيات التي يريد الإسلام التأسيس لها، وتغيير الناس لأجلها، والدور المناط بالرسول لترسيخها أفعالاً وتربية المسلمين عليها. فأصبح دور السنّة متناقضاً لما يريد الإسلام ترسيخه من أخلاقيات؛ إذ الأصل في الإسلام الحرية، وذهب به الأمر إلى حدّ منع حتى الاستسعاء.

ما نخلص إليه أنّ خبر (لا وصية لوارث) رُفِع إلى الرسول دون أن يرقى إلى درجة الحجّة القاطعة، التي يمكن التعويل عليها في القول بنسخ قول من القرآن ينصّ في (البقرة: 2/ 180) على وجوب الوصيّة؛ لذلك حاول الشافعي الإيهام بوجود إجماع حوله، فأضاف الإجماع إلى سنّة غير قاطعة ما جعله يسقط في مطبّين: أنّ السنّة غير القاطعة لا توجب العلم ولا العمل، وأنّ الإجماع يثير إشكالية مدى قدرته على نسخ القرآن للأسباب الآتية:

- أنّه انعقد بعد وفاة الرّسول؛ إذ يفترض عدم تجديد الشّرع من بعده لسببين على الأقل: انقطاع الوحي وتوقّف سننه القوليّة والفعليّة.
- عدم الاطمئنان إلى حصول إجماع في ظلّ الخلافات حوله قديماً وحديثاً، ولا سيّما أنه قد ثبت أنّ في الأمّة من أنكر وقوع النّسخ، فكيف يدّعي انعقاد الإجماع على حصول النسخ؟

- إذا علمنا أنّ الإجماع ينعقد على أثر ونظر، فإنّه في الحالتين غير ممكن التّحقق؛ لأنّ الأخبار أو الأحاديث المعتمد عليها واهية غير متينة وحديث الوصية خير مثال. أمّا إذا انعقد على نظر، فإنّ الرافضين أيّ دور للعقل في التشريع سيرفضون أن يكون الإجماع ناسخاً؛ لأنّه اجتهاد قائم على أساس عقليّ يمكن أن يُخطئ ويمكن أن يُصيب، ولا يمكن أن ينسخ نصّاً مقدّساً يُعْتقدُ في صحّته وأزليّته، وفي هذا النّوع تحجيم لدور العقل في تحديد الأحكام، ودفع للفقيه والمشرّع بصفة عامة إلى مزيد التقيّد بالنّصوص ومجافاة العقل.
- حديث الشافعي عن إجماع العلماء دون تحديدهم لا يعكس الحقيقة، فهو قَولُ وَهْمٍ أكثرُ منه قَول وَاقِعٍ حاصلٍ؛ لأنّ تاريخ التّشريع لم يحتفظ بوجود إجماع في قضيّة من القضايا وفي حكم من الأحكام، ولاسيما الوصيّة[1].

ولنا بعد هذه الملاحظات كلّها أن نتساءل: لماذا سعى الشافعي إلى إثبات نسخ الوصيّة استئناساً بالسنّة والإجماع في الوقت الذي تسمح فيه آيات من القرآن بهذه الوصية؟

من هذه الأسباب في اعتقادنا:

- البحث عن حلول آنيّة لأوضاع حادثة، ولا نظنه السبب المهم.
- السعي إلى التّضييق على بعض المستفيدين من الوصيّة بحرمانهم منها، وعلى رأسهم المرأة التي يُتوفّى زوجها، وقد يُوصي لها بنفقة حول كامل من ماله، كما تُشير إلى ذلك آية: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 240].

---

(1) وللوقوف على هذه الاختلافات في الوصية، راجع كتاب الوصايا بقسميه: القول في أركان الوصايا وأحكامها في: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج4، ص119-123.

ولا سيّما أن الحكم في ابتداء الإسلام كان: إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء إلا النفقة والسكنى سنة، وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج، ولكنّها كانت مخيّرة في أن تعتدّ إن شاءت في بيت الزوج، وإن شاءت خرجت قبل الحول، لكنّها متى خرجت سقطت نفقتها، فتحرم من مصدر ماليّ قد يساعدها على التفكير في الاستقلال بقراراتها، ولا سيّما بعد انتهاء العدّة، ومن ثمّة زيادة تكريس تبعيّتها للرّجل وليّاً أو سيّداً، وحَصْرِ مدى فعاليتها اجتماعيّاً. وثاني المُضَيَّق عليهم الوالد الذمّيّ؛ لأنّ الوصية تتيح للوالد الذمّي الحصول على نصيب من مال ابنه المسلم بعد أن مُنِعَ من نصيبه في الميراث، أو مُنِعَ الابن المسلم من مكافأة الأب الذميّ على تنشئته وتربيته بادّعاء الحرص على صفاء الجنس أو العرق الإسلامي.

بدا الشافعي في حاجة إلى الدّليل والحجّة التي تؤكّد رأيه في نسخ الوصيّة، ولئن تكفّلت السنّة سابقاً وحدها ببيان النّاسخ والمنسوخ، فقد كانت في هذه الحالة في حاجة إلى الإجماع دليلاً ثانياً لتحديد الناسخ من المنسوخ، وهو ما يؤكد أنّ الدليل الواحد غير كافٍ في هذه القضية؛ لأهميتها وخطورتها، وإنّما احتاج الدّليل دليلاً ثانياً عضده لإكساب القول بنسخ الوصيّة المصداقيّة والمشروعيّة للبناء عليه فقهيّاً عند حدّ الحدود في هذه القضية. من هنا جاء الحديث عن باب «الناسخ والمنسوخ الذي تدلُّ عليه السنّة والإجماع»[1]، وهو باب يثير عدداً من الأسئلة: ألا يدلّ بحث الشافعي على دليل يعضد السنّة على ضعفها، وعدم قدرتها منفردةً على الإقناع، وأن تكون حجةً قويّةً؟ وأنّ كل ذلك التّنظير السابق لمكانتها بدا محدوداً أمام بعض الأحكام التي تتجاوزها إلى أدلّة أخرى؟ ألا يدلّ البحث عن أكثر من دليل على عدم قدرة الشّافعي والمؤسسة العالمة من ورائه على العثور على الدليل القاطع الذي يقنع المكلّف بأنّ حكم الوصيّة منسوخ؟

(1) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص137.

لئن مهّد حديث الشافعي عن «الناسخ والمنسوخ الذي يدلُّ عليه القرآن والسنّة» لإعلاء مكانة السنّة أمام القرآن، فإنّ الحديث عن «الناسخ والمنسوخ الذي تدلُّ عليه السنّة والإجماع» قد أكّد ضعف هذه المكانة، وكشف عدم قدرتها منفردةً على ملء مكانة النصّ، ولا سيّما أنها قد احتاجت دليلاً أضعف منها وهو الإجماع. وتحوّل موقف الشّافعي من حديث عن مساعدة الإجماع على تحديد الناسخ من المنسوخ، كما يدلّ على ذلك عنوان الباب (الناسخ والمنسوخ الذي تدلُّ عليه السنّة والإجماع) إلى حديث عن نسخ الإجماع للنصّ القرآني، وبرّره متّبعاً الطريقة نفسها التي اعتمدها في أصل السنّة عندما أشار إلى أنّ وظيفتها محصورة في تحديد الناسخ من المنسوخ، فإذا بها تنسخ القرآن. ويثير فينا هذا العنصر عدداً من الأسئلة: ألا يدلّ بحث الشافعي عن دليل يعضد السنّة على ضعف ذلك التنظير السابق لها كلّه، وبقائه محدوداً أمام بعض الأحكام التي احتاجت أدلّة أخرى لترسيخها؟ ألا يدلّ البحث عن أكثر من دليل على عدم قدرة الشافعي والمؤسسة العالمة من ورائه على العثور على الدليل القاطع الذي يقنع المكلّف بأنّ حكم الوصيّة منسوخ؟

4- آلية النّسخ وأصل الاجتهاد (= القياس) في (الرسالة):

اعتمد الشّافعي تسميتين لمسمّى واحد؛ فالاجتهاد والقياس «اسمان لمعنى واحد»، وسبب الجمع بينهما أنّه بهما تُطلب الدّلالة على حكم ما نزل بالمسلم ممّا ليس فيه حكم من القرآن أو السنّة[1]؛ ذلك أنّ الباحث عن ما ليس فيه حكم القرآن أو السنّة يجتهد في الوصول إلى الحكم بالقياس على نصّ سابق منهما. وخلافاً للأصول الأخرى لم يعقد الشافعي صلة بين أصل القياس ومبحث النسخ، وهو ما يدعو إلى التساؤل عن الأسباب؟

(1) يقول: «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه حكم اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص477.

من هذه الأسباب أنّ الشافعي قد حصر وجوه العلم الشرعيّ، الذي يخوّل العالمَ التّحليلَ والتّحريم في الكتاب والسنّة أساساً، واختزل هذا الرأي في قوله: «العلم من وجوه منه إحاطة في الظاهر والباطن ومنه حقّ في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نصّ حكم لله أو سنّة لرسول الله نقلها العامة عن العامة. فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنه حلال، وفيما حرّم أنّه حرام. وهذا الذي لا يسع أحداً عندنا جهله، ولا شكّ فيه، وعلم الخاصة سنّة من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يكلفها غيرهم، وهي موجودة فيهم، أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها، وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه وهو الحق في الظاهر»[1]. وأكّد أنّ «جهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار... القياس عليها»[2]. ولا بدّ من ملاحظة أنّ الشّافعي قدّم الآثار على القياس، معتبراً حجيّة القياس أضعف من حجيّة حديث الآحاد، على الرغم من قيام القياس في جوهره على مراعاة مقاصد الشريعة أكثر من بعض الأصول الأخرى، وبذلك يكون قد جذّر العقل في دائرة النصّ ليحدَّ من الدور الذي يمكن أن يؤدّيه في أصول الفقه مقارنةً بالخبر أو المنقول عامةً، مخالفاً المنطق الذي يقوم عليه الاجتهاد نظرياً وهو إعمال العقل.

بهذا نتبيّن أنّ الشافعي لا يولي القياس مكانةً مميزةً في العلم الشرعي، الذي لا يخرج عن مستويي النصّ القرآني والسنة بالنسبة إليه، معتبراً أن لا بدّ للقياس من أن يوافق الخبر المتقدّم في النصّ أو السنة؛ لأنّهما علم الحق المفترض طلبه[3]، ووجوده وجود ضرورة وهو الأضعف[4].

(1) المصدر نفسه، ص478-479.

(2) المصدر نفسه، ص508.

(3) المصدر نفسه، ص40.

(4) يقول الشافعي: «يحكم بالكتاب والسنة المُجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول: لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويُحكم بالسنة التي قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط في من روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثمّ القياس وهو أضعف من =

وقد استمدّ الشافعي حجيّة هذا الأصل من السنّة من خلال الحديث الذي أخبر به عبد العزيز عن يزيد بن عبد الله بن الهادي عن محمد بن إبراهيم عن بشر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[1]. على الرغم من أنّ رواية هذا الحديث ضعيفة غير موثوق بها، وقد أقرّ الشافعي نفسه بضعفها في (**الرسالة**)[2].

وأكّد الشافعي أنّ الاجتهاد يبقى محدوداً مهما فُتحت آفاقه؛ لأنّه مهما تعمّق المجتهد في موضوع الاجتهاد لن يبلغ باطنه الذي لا يعرفه إلا الله، وسيظلُّ جهده في مستوى الظاهر[3]، ولا يمكن أن يقدّم علماً دقيقاً وعملاً صحيحاً متفقاً عليه؛ بل يفتح الباب أمام التعدّد، وقدّم مثالاً اجتهاد الناس في تحديد القبلة في بيوتهم كلّ بحسب ما توافر لديه من أدلّة؛ إذ يعتقد كل واحد أنّه أصاب في تحديد القبلة، والحال أنّ هناك من أصاب ومن أخطأ[4]، ويُقبل خطأ المجتهد على الظاهر ولا يُعدُّ آثماً عكس المجتهد المتعمّد[5].

خاتمة:

يخلص المتأمّل في مبحث (النّسخ في رسالة الشافعي) إلى نتائج يتّصل عدد منها بالمضمون وأخرى بالمنهج؛ **فمضموناً** انتهى عمل الشّافعي إلى النتائج الآتية:

= هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحلّ القياس والخبر موجود». الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص500.

(1) المصدر نفسه، ص494. ورُوي بطريقة أخرى: «أخبرنا عبد العزيز عن ابن الهاد قال: فحدثت بهذا الحديث أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، فقال: هكذا حدثني أبو سلمة عن أبي هريرة».

(2) المصدر نفسه، ص495.

(3) المصدر نفسه، ص479 و497-498.

(4) المصدر نفسه، ص488.

(5) المصدر نفسه، ص500.

- المساواة بين القرآن والسنّة إلى حدّ اعتبارهما وحيين، وإن بدرجتين مختلفتين: وحي مباشر من الله، ووحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله يعضدهما وحيان آخران: وحي جماعي من الأمّة، باعتبارها خليفة الله في الأرض، ووحي فردي من العقل مستنداً إلى وحي الكتاب والسنّة والجماعة. وإذا دلّ الأصلان الأول والثاني على الوحي المكتوب غير الحي لأنّه من عند الله، فإنّ الأصلين الثالث والرابع قد دلّا على الوحي غير المكتوب الحيّ.
- بمساواة الشافعي بين القرآن والسنة خلص إلى أصل واحد للأحكام كلّها وهو كلام الله المُلزم[1]، لكن هل يُماثل بيانُ الرسول الإنسان حقاً بيانَ النص القرآني الذي يعدُّ مقدّساً محكماً مهما امتلك الرسول من حكمة وبيان وعصمة؟ وهل يماثل حديث الرّسول، إن صحّت نسبته إليه أصلاً، نصّاً قرآنياً يُعتقد بأنّ الله حفظه، وأسرع إليه الحفّاظ حفظاً في الصدور أوّلاً، وتدويناً لاحقاً، وتناقله الروّاة واختلفوا في تبليغه، ويمكن أن تحفّ به جملة من المؤثرات، منها ما يعتري الذاكرة البشرية من نسيان وإسقاط[2]، وما يتصل بعملها في مقام التواصل الشفويّ[3]، أو في ظلّ انتقائها ما تريد وحذفها ما لا تريد وهي تسترجع الأقوال[4]؟

خلاصة القول: إنّ مبحث النّسخ بدأ ظهوره قبل الشافعي، لكنّه لم يكن منظّماً، وقد دلّ طلب عبد الرحمن بن مهدي (ت 198هـ) من الشافعي (ت

(1) حنفي، حسن، بحوث في علوم أصول الدين، أصول الفقه، العقل والنقل، دار المعارف، سوسة/ تونس، (د.ت)، ص59.

(2) Jean Lohisse, la société de l'oralité et son langage, in Diogène, n° 106, Avril/juin, 1979, p. 96.

Jack Goody, Les chemins du savoir oral, in Critique, n° 394, Mars, 1980, pp. 189-196.

(3) Joël Candau, Anthropologie de la mémoire, Press Universitaires de France, 1996, p. 13.

(4) P.H Joutard, Tradition orale et mémoire sélective, in: les processus Collectif de mémorisation (Mémoire et organisation), Aix-en-Provence, 1980, pp. 78-81.

204هـ) أن يضع له مصنّفاً من اهتماماته مبحث النسخ؛ على عدم الاهتمام به إلى أواخر القرن الثّاني الهجري وبدايات القرن الثالث، ثم انتقل تدريجيّاً مشغلاً أصوليّاً مستقلاً، وباباً من أهمّ أبواب علم أصول الفقه. ومن أهمّ المباحث التي غلبت على اهتمامات الأصوليين القدامى، وهم يعرضون للأصل الأوّل[1]، في إطار ما سمّاه حسن حنفي «الشعور التاريخي»[2] المهتم بـ«وظيفة ضمان صحّة نصوص الوحي في التاريخ»[3].

من البيّن أنّ الشافعي كان مهموماً بتأصيل السنّة بدرجة أولى، دفاعاً عنها ضد القرآنيين، وتكريس مكانة الحديث ضد أهل الرأي، واهتمامه بالنّسخ قد كان في هذا السّياق العام. وفي اهتمامه بالنسخ لم يخرج عن عرض تعريف عام له أقرب إلى التعريف الشرعيّ، واهتم بنماذج منه في إطار أصلي القرآن والسنّة، دون أن يهتمّ بتحديد أيّ نوع من أنواعه، ودون أن يشترط أيّ شرط من شروط النسخ، أو ما يمكن التمييز به بين ناسخ أو منسوخ، ولم يُحدّد أركانه. وهي مباحث ستلقى مزيداً من الاهتمام من قبل الأصوليين اللاحقين، كما سيلقى مبحث النّسخ نفسه اهتماماً أكبر من قبل الفقهاء والأصوليين

(1) إضافة إلى مباحث موقع البسملة من القرآن والزيادة والنّقص وبعض المباحث اللغوية، من قبيل: القرآن بين الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه والخاص والعام والمجمل والمفصّل... إلخ.

(2) ويقصد بالشعور التاريخي أنّه «شعور الرّاوي الذي وظيفته ضمان صحّة نصوص الوحي في التاريخ». حنفي، حسن، بحوث في علوم أصول الدين، ص54.

(3) أشار حسن حنفي إلى أنّه «نظراً لامتلاك علم أصول الفقه منهجاً يصف أفعال المكلّفين ومقاصدهم، كما يصف الوحي نفسه باعتباره مقصداً، فرض التّقسيم الكلامي نفسه ابتداءً من الشعور، فأصبح لدينا أولاً: الشعور التاريخي ووظيفته ضمان صحّة نصوص الوحي في التاريخ، وثانياً: الشعور التأمّلي ووظيفته فهم نصوص الوحي وتفسيرها ابتداءً من قواعد اللغة العربية وأسباب النزول، وثالثاً: الشعور العملي ووظيفته تطبيق أحكام الشرع في العالم، وتحقيق مقاصد الوحي في التاريخ». حنفي، حسن، بحوث في علوم أصول الدين، ص53-54.

والمتكلّمين لأسباب مختلفة. سيهتمّ به الفقهاء لكثرة النّوازل والوقائع والتّفريعات الفقهيّة. أمّا الأصوليون والمتكلّمون، فللدفاع عن الدّين أمام الديانات الأخرى، وإثبات نسخها، وتأكيد صدقيّة الكتاب مصدراً، وسلامته عند الجمع ومن قَبْلِهم من طرف المفسّرين وعلماء الناسخ والمنسوخ، ليستقلّ تدريجيّاً مشغلاً مستقلاً.

أمّا منهجيّاً، فقد تعامل الشّافعي مع مادّته بمنطق الانتقاء عند التّنظير، بالبناء على عناصر أو منطلقات دون أخرى، أو في التّطبيق، بتغليبه آيات أو أحاديث على أخرى من خلال الاستدلال بها على أكثر من حادثة أو مثال. وقام بتحويلات دلاليّة لعدد من المصطلحات والآيات اعتماداً على آليتين شائعتين من آليات السّجال الإيديولوجي هما: آلية مجابهة النص بمثله في القرآن آية بآية، وفي الحديث حديثاً بآخر؛ وآلية تأويل النصّ الخلافي لينطق بالمطلوب منه.

وانتهى منطق الانتقاء والاختيارات التي أقرّها إلى سيطرة مدوّنة نصيّة محدّدة في الفقه، من خلال تفسيرات بذاتها قدّمها لعدد من الآيات القرآنية، وإلى ترويج أحاديث دون أخرى، فكان العلماء من بعده عالة عليه في كثير منها، على الرغم من أنّ اختياراته لا تعدو أن تكون قراءةً ذاتيّةً للنصّ، وليست الوحيدة أو النّهائية أو الصّحيحة؛ إذ من المعلوم أنّ لكل قراءة ملابساتها التي تحفّ بها، ولا سيّما أن الشافعي نظر إلى الاختلاف بعين الريبة، وعمل على إقصائه بإقصاء آراء كانت سائدة زمنه، وعدم الردّ عليها، على الرغم من إشارته إليها في مواضع أخرى من أعماله[1]، وواجهه بتأصيل الأصول ووضع القواعد، في الوقت الذي ردّد بعضهم أنّ الاختلاف رحمة.

* * *

(1) لقد أشار في مصنفه (الأم) إلى مواقف الخوارج والمعتزلة من حجيّة الحديث ومن الرّجم، مثلاً، دون أن يذكرها في (الرّسالة).

قائمة المصادر والمراجع

I- المصادر:

1- المدوّنة:

- الشّافعي، محمد بن إدريس (ت 204هـ)، الرّسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).

2- الكتب المقدّسة:

- القرآن الكريم (قراءة حفص).

3- كتب التفسير: مرتّبة بحسب تاريخ الوفاة:

- الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ)، جامع البيان عن تأويل القرآن، حقّقه وعلق على حواشيه محمود محمد شاكر، وراجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، ط2، (د.ت).
- الرازي، فخر الدين (ت 606هـ)، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ/ 1981م.
- القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي بمشاركة محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ/ 2006م.

4- كتب الصحاح والفقه وشروحها: مرتّبة بحسب تاريخ الوفاة:

- ابن أنس، مالك (ت 179هـ)، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيريّة والإنسانية، أبو ظبي/ دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، ط1، (د.ت).
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 256هـ)، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه، تحقيق محبّ الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، القاهرة، 1400هـ.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة/ دار الكتب العلميّة، مصر/ بيروت، ط1، 1412هـ/ 1991م.
- اليحصبي، القاضي عياض بن موسى (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق ابن تاويت الطنجي (حقّق الجزء1 سنة 1965م)، وعبد القادر الصحراوي (حقق الأجزاء 2-3-4 من سنة 1966م إلى سنة 1970م)، ومحمد بن شريفة (حقق الجزء 5)، وسعيد أحمد أعراب (حقق الأجزاء 6-7-8 سنة 1981-1983م)، المحمدية/ المغرب، مطبعة فضالة، ط1، (د.ت).
- ابن رشد، محمد بن أحمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/ 2004م.

5- كتب أصول الفقه:

- السّرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت 483هـ)، الأصول، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

6- كتب الرّجال والطّبقات: مرتّبة بحسب تاريخ الوفاة:

- الذهبي، شمس الدين (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة

من المحقّقين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، ط3، 1405هـ/ 1985م.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (ت 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد (ت 1089هـ)، شذرات الذهب، المكتب التجاري، بيروت، (د.ت).

7- كتب السّير والمغازي والتّاريخ: مرتّبة بحسب تاريخ الوفاة:

- البغدادي، الخطيب (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.
- ابن سيّد النّاس، محمد بن محمد (ت 734هـ)، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق محمد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو، مكتبة دار التراث، المدينة المنوّرة، 1992م.
- الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ)، السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1427هـ.

II- المراجع:

1- المراجع باللغة العربية والمترجمة إلى العربيّة: مرتّبة ترتيباً ألفبائياً (دون اعتبار أبو أبي أبا وألف ولام التعريف).

- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط2، آذار/ مارس 2005م.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني، نقله عباس محمود، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006م.
- البغدادي، الخطيب، الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السّامع، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرّياض، (د.ت).

- البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، (د.ت).
- حنفي، حسن، بحوث في علوم أصول الدين، أصول الفقه، العقل والنقل، دار المعارف، سوسة/ تونس، (د.ت).
- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الغني عبد الخالق، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954م.
- أبو زهرة، محمد، الشافعي: حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948م.
- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، دار سينا، القاهرة، ط 1، 1992م.
- السليني، نائلة، تاريخيّة التفسير القرآني، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2002م.
- الشرفي، عبد المجيد، الشّافعي أصولياً بين الاتّباع والإبداع، ضمن: لبنات، دار الجنوب، تونس، 1994م.
- طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقي/ رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط 1، 2010م.
- قمودي، عبد الباسط، الناسخ والمنسوخ علماً من علوم القرآن، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية في سوسة، تونس، السنة الدراسيّة 2014-2015م.
- يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي: الزمن، السرد، التبئير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 1993م.

2- المقالات من الدوريات العربية: مرتبة ترتيباً ألفبائياً (دون اعتبار أبو أبي أبا وألف ولام التعريف):

- زيوان، فاتح، مصطلحا الخطاب والنص: الدلالة في الثقافة العربية، مجلة كتابات معاصرة، العدد 70، المجلد 18، 2008م، ص 98.

- صفّار، محمد، تحليل الخطاب وإشكالية نقل المفاهيم: رؤية مقترحة، مجلة النهضة، العدد الرابع، المجلد السادس، تشرين الأول/ أكتوبر 2005، ص 100.

3- مقالات وكتب وموسوعات ومواقع من الإنترنت:

- أبو زيد، نصر حامد، مقاربة جديدة للقرآن: من "النص" إلى "الخطاب" نحو تأويلية إنسانوية، ورقة قُدّمت لمؤتمر «حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي؟»، المنعقد في الإسكندرية بين 18و20 نيسان/ أبريل 2006م، منشورة على موقع مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، على الرابط: http://www.cihrs.org/?p=956

4- المراجع باللسان الأجنبي: مرتّبة ترتيباً ألفبائياً:

- Arkoun, (Med), Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, 1995.
- Candau, (Joël), Anthropologie de la mémoire, Press Universitaires de France, 1996.
- Failclough, (N), Language and Power, London, Longman, 1990.
- Fowler, (R.), Linguistic Criticism, Oxford University Press, 1995.
- Joutard, (P.H), Tradition orale et mémoire sélective, in: les processus Collectif de mémorisation (Mémoire et organisation), Aix-en-Provence, 1980.

5- المقالات من الدوريات الأجنبيّة: مرتّبة ترتيباً ألفبائياً:

* Prophétisme et adultère: D'un texte à l'autre, Re.M. M. M., Année 1990, Volume 58, n°1, pp. 101-135.
- Goody, (Jack), Les chemins du savoir oral, in Critique, n 394, Mars, 1980, pp. 189.196.
- Lohisse, (Jean), La société de l'oralité et son langage, in Diogène, n106, Avril/juin 1979, p. 96.

- Powers, (Davids), On the abrogation of the bequest verses, in Arabica, T29, Fascicule 3, 1982, pp. 246-295.



المقاربات المعاصرة
ودورها في تجديد أسس البحث
في قضايا المعنى في القرآن الكريم

محمّد يوسف إدريس[1]

الملخّص:

نتعطف في هذا البحث على بعض الآفاق التي فتحتها المقاربات المعاصرة أمام الدراسات القرآنية. وقد اتّخذنا من «قضايا المعنى في القرآن الكريم» أنموذجاً نقف من خلاله على أهمّ مظاهر تأثير المقاربات المعاصرة في الدّراسات القرآنية، وما ترتّب على ذلك التّأثير من تحوّلات مهمّة في فهمنا لمعاني النص القرآني.

فلئن عالجت المصنّفات القديمة قضايا المعنى القرآني انطلاقاً من علاقة اللّفظ بالمعنى، وكيفيّة إنزال الوحي، ومعاني المفردات القرآنية، وما احتوى عليه استعمالها من دلالات، حرص المفسّرون والفقهاء والمتكلّمون، من خلال الوقوف عليها، على بلوغ المعنى الّذي قصد إليه الله؛ فإنّ القراءات

(1) أستاذ مساعد في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان، جامعة القيروان، متخصّص في علم الأديان المقارن.

المعاصرة قد اتّبعت في تناولها المسألة مسلكين مختلفين: تمثّل الأوّل في الدّراسات الفيلولوجيّة، التي حاولت بلوغ معاني المفردات القرآنيّة بالبحث عن أصولها الآراميّة أو الحبشيّة أو العبريّة أو الفارسيّة. أمّا الثّاني، فقوامه الدّراسات الدّينيّة المتأثّرة باللّسانيّات والتداوليّة ونظريات التواصل، التي جعلت المعنى، سواء أكان ماثلاً في القول في حدّ ذاته أم في القول المضمّن فيه، صورةً ذهنيّةً للألفاظ تحيل على معانٍ عديدة، وهو ما يعني أنّ الاعتقاد بإمكانيّة تبيّن المعنى الأصلي لآي (القرآن الكريم) هو مجرّد افتراض، وأنّ فهمنا للّوح المحفوظ وأمّ الكتاب ليس سوى بعض ممكنات المعنى.

الكلمات المفاتيح: الخطاب، الوحي، القرآن الكريم، المصحف، ممكنات المعنى.

Il n'y pas de méthode de recherche qui ne finisse par perdre sa fécondité première. Il arrive toujours une heure où l'on n'a plus intérêt à chercher le nouveau sur les traces de l'ancien. Où l'esprit scientifique ne Peut progresser qu'en créant des méthodes nouvelles.

Gaston Bachelard

Le nouvel esprit scientifique, Ch VI

دارت مباحث المدوّنات والمصنّفات العربيّة القديمة في فلك النّصّ القرآنيّ؛ فالقضايا الّتي عالجها المناطقة والمتكلّمون والنّحاة والبلاغيّون، وغيرهم من أرباب العلوم النّقليّة والعقليّة... تكشف عن استحالة الفصل بين مختلف الدّوائر المعرفيّة، وذلك بالنّظر إلى استنادها إلى النّصّ القرآنيّ الذي تستمدّ منه الحضارة العربيّة الإسلاميّة مقوّماتها[1].

(1) يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الإطار: «ليس من قبيل التبسيط أنْ نَصِفَ الحضارة العربية الإسلامية بأنّها حضارة النص [...] وليس معنى ذلك أنّ النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة». انظر: مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن، سلسلة دراسات أدبيّة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/ مصر، ط1، 1990م، ص11.

وفي هذا السّياق المعرفيّ، بدا السّؤال عن أسس المعنى في النّصّ القرآنيّ سؤالاً مهمّاً بالنّسبة إلى المدوّنات القديمة والدّراسات القرآنيّة المعاصرة؛ ذلك أنّ الإلمام به يساعد على تبيّن مقوّمات الفكر الإسلاميّ وخصائصه.

ولا مناص لمن أراد الوقوف على الفروق القائمة بين المصنّفات القديمة والدّراسات المعاصرة، فيما يتعلّق بهذه المسألة، من طرح سؤالين مهمّين هما: كيف عالجت المقاربات التّقليديّة قضايا المعنى في النّصّ القرآني؟ وما الذي بإمكان المقاربات المعاصرة أنْ تقدّمه للدراسات القرآنيّة في هذا المجال؟

سؤالان نسعى إلى الإجابة عنهما انطلاقاً من «قضايا المعنى»، التي تُمثّل مبحثاً واعداً نستطيع من خلاله تمثّل أهمّ التّحوّلات المعرفيّة التي عرفتها الدّراسات القرآنيّة المعاصرة في مستوى الأسس والمقاربات.

إنّ أغلب البحوث المعاصرة تؤكّد أنّ الدّراسات القرآنيّة لم تهتدِ بعد إلى طريق واضحة في معالجتها قضايا النص القرآني؛ فهي لم تبرح، في أغلب الأحايين، ما انتهى إليه السّابقون.

وقد عبّر محمّد أركون (1928-2010م)، سنة (1970م)، عن انسداد آفاق البحث أمام الدّراسات القرآنيّة، وذلك بالتّساؤل: «كيف نقرأ القرآن؟» (Comment lire le Coran?)[1]، ليعيد السّؤال بعد ثلاثين سنة تقريباً (سنة 1999م)[2].

ونحن نحسب أنّ إعادة السّؤال تنطوي على إقرار بأنّ المقاربات التّقليديّة الاستشراقيّة أو الإسلاميّة، الّتي اتّخذها الباحثون قدوة، لم تعد قادرة على تقديم الإضافة في ظلّ الاكتشافات المتتالية في مباحث اللّسانيّات

(1) Kasimirski, (Albert Félix Ignace) (1808- 1887), Le Coran, préface Mohamed Arkoun, Flammarion, Paris, 1970, pp. 11-35.

(2) أركون، محمّد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت-لبنان، ط1، 1999م، ص29.

والأنثروبولوجيا المعاصرة والتداوليّة والسيميائيّة والمقاربات التأويلية والنظريات المعاصرة (نظريّة التّناص، ونظريّة التّلقّي...).

وقد اختزل يوسف الصدّيق (1943م-...)، بشيء من المبالغة، هذا الوعي الجديد عندما قال: «إنّنا لم نقرأ القرآن بعد»[1]، وفي ذلك دعوة إلى وضع أسس جديدة تنأى بالدّراسات القرآنيّة عن الرّهانات القديمة التي انطلق منها الباحثون المسلمون، أو المستشرقون.

وفي هذا البحث نعرّج على الدّور الّذي قامت به المقاربات المعاصرة في تجديد أسس البحث في قضايا المعنى في النصّ القرآني؛ إذ لم يعد السّؤال عن الآليّات التي نبلغ بها المعنى، ونحيط به، يحظى باهتمام الدّراسات المعاصرة، التي ذهبت إلى القول: إنّ قدر الكلام أنْ يكون حمّال أوجه متى أُرسل، وقد دعاها ذلك إلى اتّخاذ طرق تشكل المعنى وصناعته في الخطاب والنّص مداراً رئيساً لها.

وقد ارتأينا النّظر في الآفاق الجديدة للدراسات القرآنيّة في ثلاثة مباحث، نعرّج في الأوّل منها على بعض المفاهيم الرّئيسة (النّصّ، والخطاب، والتواصل) التي تتّصل بـ «قضايا المعنى القرآني». وفيه نعرّج على بعض الآفاق الجديدة التي فتحتها المقاربات المعاصرة أمام الدراسات الموصولة بالنّص والخطاب. أمّا في الثّاني، فنبحث فيه الدّور الّذي تؤدّيه الأعمال غير القوليّة في تحديد معاني الآيات القرآنيّة، ونبيّن كيف يُعدُّ التواصل بين أطراف الوحي انتقالاً من المعنى إلى تعدّد المعنى من ناحية، ومن ناحية أخرى نتطرّق إلى ما ينجرّ عن انتقال الوحي من طور المشافهة

---

(1) ألّف يوسف الصدّيق سنة خمس وألفين كتاباً بعنوان (Nous n'avons jamais lu le Coran)، وقد نُشر الكتاب في الطبعة العربيّة بعنوان (هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟)، تعريب منذر ساسي، مراجعة يوسف الصدّيق، دار التنوير ودار محمّد علي الحامي، بيروت-لبنان وصفاقس/ تونس، ط1، 2013م.

(القرآن الكريم) إلى طور التّدوين (المصحف) من تحوّلاتٍ في مستوى معانيه. أمّا المبحث الثّالث، ففيه نتناول أهمّ مقوّمات البحث الفيلولوجي، وذلك انطلاقاً من نماذج معاصرة سعت إلى البحث في الأصول الآرامية والحبشية للمفردات القرآنيّة للإحاطة بمعانيها. وهي محاولات لم تؤسّس تصوّراً جديداً للبحث في معاني المفردات القرآنيّة، ومأتى ذلك عجز القراءات المعاصرة عن تخطّي رهانات القراءات الاستشراقية الكلاسيكية المتمثّلة في إثبات التأثير المسيحي الآرامي أو الحبشي في النص القرآني، والمعتقدات الّتي دعا إليها.

المبحث الأوّل: النّصّ والخطاب وقضايا المعنى في المقاربات المعاصرة:

نعالج في هذا المبحث بعض الإشكاليّات المتعلّقة بالنّصّ والخطاب، ومقتضيات التّواصل وتأثيره في بناء معاني الكلام؛ ذلك أنّ النّظر في الخطاب/النّصّ، والمعنى/الدّلالة، والمعنى/آثار المعنى، وغيرها من الثّنائيات، هو مدار اشتغال البحوث المعاصرة التي تعمل على تفكيك بنية المعنى في النّصّ القرآنيّ، وذلك بالاستناد إلى مقاربات عديدة نَحت بالخطاب والنص منحى جديداً قوامه أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الّذي يتمثّل الكون تمثّلاً لغويّاً بما يجعل الكلام حمّال معانٍ مختلفة منها ما يُساق على الحقيقة، ومنها ما يُساق على المجاز. وهو ما دفع بالدراسات المعاصرة إلى السّؤال عن آليّات «صناعة المعنى» وطرق «تشكّله»[1] وإنتاجه في الخطاب والنّصّ، ودلالات الانتقال بالخطاب والنّصّ من دائرة المعنى (le Sens) إلى دائرة الدّلالة (la Signification)، ومن دائرة المعنى إلى دائرة تعدّد المعنى (la Polysémie).

(1) انظر أعمال ندوة (صناعة المعنى وتأويل النّصّ)، منشورات كلية الآداب في منوبة، جامعة تونس1، سلسلة النّدوات، المجلّد VIII، تونس، 1992م. وأعمال ندوة (المعنى وتشكّله)، منشورات كلية الآداب في منوبة، سلسلة النّدوات، المجلّد XVIII، تونس، 2003م.

1- في دائرة النّصّ والخطاب[1]:

أ- النّصّ والخطاب في المدوّنات العربيّة القديمة:

إنّ المتأمّل في المعاني الّتي اتّصلت بالخطاب والنّصّ في الثّقافة العربيّة القديمة يُلاحظ أنّ «الخطاب والمُخاطبة [...] مراجعة للكلام [..] والخطبة عند العرب الكلام المنثور المسجّع»[2]. أمّا النّصّ، فهو الإظهار وضمّ الشّيء إلى الشّيء؛ ففي (**معجم العين**) للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ): «نَصَصْتُ الْحَدِيثَ إِلَى فُلَانٍ نَصّاً أَيْ رَفَعْتُهُ [..] وَالْمِنَصَّةُ [هي] الّتِي تَقْعُدُ عَلَيهَا الْعَرُوسُ»[3]. وفي (**لسان العرب**) لـ ابن منظور الأفريقي (ت 711هـ) نقرأ في مادة (ن، ص، ص): «النَّصُّ: رَفْعُكَ الشَّيْء، نَصَّ الْحَدِيثَ يَنُصُّهُ نَصّاً: دَفَعَهُ وَكُلُّ مَا أَظْهَرَ [...] وَنَصَّت الظَّبْيَةُ جِيدَهَا: رَفَعَتْهُ [....] وَنَصَّصْتُ الْمَتَاعَ إِذَا جَعَلْتُ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ [...] وَأَصْلُ النَّصِّ: أَقْصَى الشَّيء وَغَايَتُهُ [...] وَالنَّصُّ: التَّوقِيفُ، وَالنَّصُّ: التَّعْيِينُ عَلَى شَيْء مَا»[4]. وقد سُمّي (القرآن الكريم)، ولا سيّما الآيات المحكمات، بالنّص؛ لأنّه «لا يحتمل إلا معنى واحداً»[5]،

---

(1) أشار ديك (فان) (Teuna Van Dijk)، في كتاب (النّصّ والسّياق: استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء/ المغرب، 2000م، ص31)، إلى أنّ الخطاب مبحث مترامي الأبعاد يتداخل فيه علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس من جهة، ومن جهة أخرى بيّن أنّ علم النّفس يتميّز عن بقية المقاربات باهتمامه بآثار الخطاب أساساً.

(2) انظر: ابن منظور، جمال الدّين، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، ط1، 1997م، مادة (خ، ط، ب).

(3) انظر: الفراهيدي، أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزوميّ وإبراهيم السّامرائيّ، منشورات الأعلميّ، بيروت-لبنان، ط1، 1988م، ج7، ص86، مادة (ن، ص، ص).

(4) انظر: ابن منظور، جمال الدّين، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (ن، ص، ص).

(5) انظر: الجرجانيّ، علي محمّد الشّريف (ت 816هـ/ 1414م)، معجم التّعريفات، تحقيق محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة-مصر، 2004م، ص203.

و«لا يتطرّق إلى فحواه إمكان تأويل»[1].

ونحن إذا ما ولّينا وجهنا شطر (القرآن الكريم) فلن نجد للجذر (ن، ص، ص) ومشتقاته أثراً، في حين دلّت مشتقات الجذر (خ، ط، ب)[2] على التّواصل بين طرفين (النّبي/ الله) و(الجاهلون/ عباد الله). وفي جميع الآيات قام الخطاب على حركتين؛ ارتبط في الأولى برغبة الإنسان (النّبيّ،...) في ثني الله عن إنزال العقاب بالظالمين. أمّا في الثّانية، فتواصل النبي والمؤمنون مع غيرهم من بني البشر. وفي الآيات المتعلّقة بهذه الحركة اقترنت مشتقّات الجذر (خ، ط، ب)[3] بالسّؤال عن أسباب ودواعي قيام المخاطَبِ بأعمال وأفعال مخصوصة هي موضوع التواصل، وذلك باعتماد صيغة واحدة هي صيغة الاستفهام: «قَالَ مَا خَطْبُ + ضمير المخاطَب: كَ/ كُما/ كُم/ كُنّ».

انطلاقاً ممّا تقدّم نقول: إنْ كان الخطاب هو الكلام الّذي يروم من خلاله المُخَاطِبُ التّأثيرَ في المُخَاطَب في مسألة هي مدار التَّواصل/ التّخاطب[4]، فإنّ النّصّ هو كشف وإظهار ورفع للالتباس دون أنْ يكون المقصد من ذلك التّأثير في المتلقّي بالضّرورة.

ب- الخطاب والنّصّ في الدّراسات المعاصرة:

تؤكّد الدّراسات المعاصرة أنّ رسم الحدود بين الخطاب (le Discours) والنص (le Texte) مسألة معقدّة، وذلك بالنظر إلى اختلاف الباحثين في

(1) انظر: الجويني، أبو المعالي (419هـ-478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة/ قطر، 1399هـ، ج1، ص512.

(2) انظر: القرآن الكريم، (سورة هود: 11/ 37)، و(سورة الشعراء: 26/ 63).

(3) القرآن الكريم، (سورة يوسف: 12/ 51)، و(سورة الحجر: 15/ 57)، و(سورة القصص: 28/ 23)، و(سورة طه: 20/ 95)، و(سورة الذاريات: 51/ 31).

(4) نشير، في ما يتعلق بهذه المسألة، إلى أنّ المرسل يسعى إلى التّأثير في المتلقي بإحداث أثر نفسيّ أو تداوليّ فيه.

تحديد ماهيّة النص والخطاب[1]. ومأتى ذلك الاختلاف تباعد الأسس النّظريّة للبحوث، التي سعت إلى التّمييز بين النّصّ والخطاب. وقد تجّلى ذلك في بروز ثلاثة مواقف؛ ذهب أصحاب الأوّل إلى القول: إنّ النّصّ والخطاب واحد[2]، في حين عدّ أنصار الثّاني الخطابَ جزءاً لا يتجزّأ من النص. أمّا أتباع الثّالث، فعدّوا النص جزءاً من الخطاب[3].

وفي ما يتّصل بهذه المسألة، نُشير إلى أنّ السّؤال عن الحدود التي تفصل بين النص والخطاب تتجاذبه حقول معرفيّة (علم اللّسانيّات، والتّداوليّة، وعلم الاجتماع المعاصر،...) ونظريّات معاصرة عديدة (نظريّة التّواصل،...) من جهة، ومن جهة أخرى إن الحدود بين النّصّ والخطاب مختلفة باختلاف الثّقافات حيناً، وباختلاف الأزمنة والرّؤى داخل الثّقافة الواحدة حيناً آخر[4].

---

(1) إنّ التمييز بين النّصّ والخطاب، باعتبار الأوّل مرادفاً للمكتوب والثاني صنواً للمشافهة، تمييز غير دقيق؛ ذلك أنّ «الخطاب [...] جنس أجناس يحتوي بدوره على أجناس فرعيّة، منها الأدبي ومنها الصّحفي والقانوني والإداري، وهذه الأجناس تتشكّل في صورة نصوص». انظر: قريرة، توفيق، التّعامل بين بنية الخطاب وبنية النّصّ في النّصّ الأدبيّ، مجلّة عالم الفكر، مج 32، العدد الثّاني، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر-كانون الأول/ ديسمبر 2003م، ص183.

Nowakowska, (Aleksandra), Jean-Michel Adam, La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours, Cahiers de praxématique [En ligne], 44 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 28 juin 2016. URL: http://praxematique.revues.org/1690.

(2) Greimas, (Algirdas Julien) & Courtés, (Joseph), Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1994.

Dubois, (Jean) [et al.], Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, éd Larousse, Paris, 1972, p. 486

(3) يقطين، سعيد، من النّصّ إلى النّصّ المترابط، مجلّة عالم الفكر، مج 32، العدد الثّاني، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر-كانون الأول/ ديسمبر 2003م، ص75.

(4) إنّ اختلاف الآراء في شأن العلاقة القائمة بين النص والخطاب يؤكّد أنّ الفروق بينهما دقيقة، ويعود ذلك أساساً إلى مشاكلة النّصّ للخطاب في مستويات عديدة.

ومن أهمّ الفروق القائمة بين النّصّ والخطاب أنّ الأوّل «يُشكّل وَحدة منغلقة تضفي على المعنى صبغة توقيفيّة منتهية الحدّ»[1]؛ فهو «نسيج الكلمات المستعملة في الأثر الأدبيّ والمنظّمة بطريقة تسوّغ معنى ثابتاً وتفرضه موحّداً بقدر الإمكان. [فإذا بـ] النّصّ [...] سلاح ضدّ آفة النّسيان، [... فـ] النّصّ يكون نصّاً بمساهمته في تثبيت العقد الاجتماعيّ»[2]. أمّا الخطاب، فـ «شدّ حبل بين طَرفيْ التّخاطب [... وهو ينطوي على قيمة حواريّة تثبت أنّ المخاطَب] ليس [...] وحده سيّد الكلمة»[3].

من هذا المنظور، إنّ الخطاب هو كلّ كلام نتواصل به مع الآخرين بغاية التّأثير فيهم باعتماد وسائط متنوّعة[4]، وهو يخضع لجملة من التّغيرات وفق متطلّبات المقام ومقتضى الحال[5]؛ ذلك أنّ من شروط الخطاب الحضور الذاتيّ للمتكلّم[6]. أمّا النّصّ، فيهدف إلى إبراز المعنى والمقصد، ورفع الالتباس الّذي قد يحفّ به في أذهان المُتلَقِّين له. على أنّ الخطاب والنّصّ يتّفقان في وجود الرّسالة وأطرافها (مرسل، ومرسل إليه) وسياقها، ولكنّهما يختلفان في طبيعة الوضع التواصلي القائم بين أطرافهما. وقد ذهب جون

(1) انظر: بن عيّاد، محمّد، مضارب التّأويل، تقديم محمّد الخبو، مطبعة التّسفير الفني، صفاقس/ تونس، 2003م، ص41.

(2) المرجع نفسه، ص40- 41.

(3) المرجع نفسه، ص48.

(4) فاركلوف، نورمان (1941م-...) (Norman Fairclough)، تحليل الخطاب (التّحليل النّصّيّ في البحث الاجتماعي)، ترجمة طلال وهبة، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2009م، ص22.

(5) Goody, (Jack), (1919-2005), La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, Traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, Le sens commun, Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 96.

(6) انظر: بن عيّاد، محمّد، مسالك التأويل السيميائي، منشورات وَحدة البحث في المناهج التأويلية، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس، صفاقس، ط1، 2009م، ص25.

ميشيل آدم (Jean Michel Adam) إلى القول: إنّ «الخطاب كلام يُنجز في ظرفيّة ما من ظروف التّواصل، وهي ظرفيّة تعامل اجتماعيّة خطابيّة [...] بينما النّص هو كلام من غير تركيز على هذه الوضعيّة التواصلية»[1]. وقد عمّق هذا التّصوّر دومينيك مانغونو (Dominique Mangano) عندما عدّ الخطاب شديد الارتباط بالمقام التّلفّظيّ، وأكّد أنّ النص في استقلال نسبيّ عن السياق[2].

2- التّواصل وأركانه:

أ- في المقاربة اللّسانيّة والمقاربة التّداوليّة:

تُعدّ المقاربة اللّسانيّة من أبرز المقاربات المعاصرة[3]، التي جدّدت أسس البحث في مفهوم التّواصل وأركانه ووظائف اللّغة. وتعدُّ نظرية رومان ياكوبسون (1896- 1982م) (Roman Jakobson) المرجع الرئيس بالنّسبة إلى بقيّة المحاولات اللّسانيّة وغير اللّسانيّة. وقد قام «النّموذج اللّساني» لـ

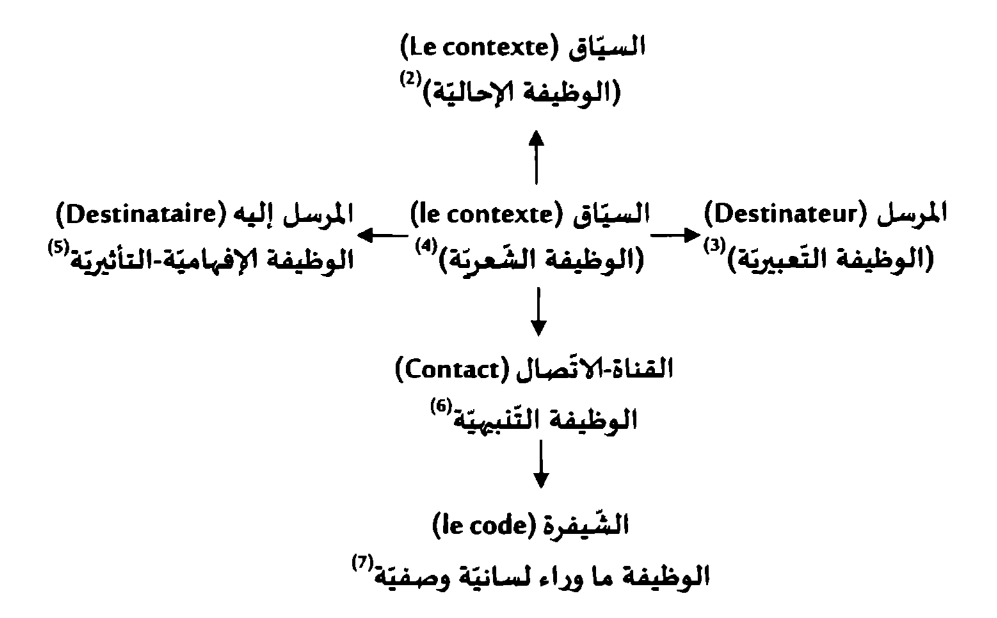
---

(1) انظر: قريرة، توفيق، التّعامل بين بنية الخطاب وبنية النص في النص الأدبي، مرجع سابق، ص183.

(2) انظر: مانغونو، دومينيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ودار الاختلاف، بيروت-لبنان والجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1، 2008م، ص27، وص128.

(3) تعدّدت المقاربات التي سعت إلى تبيّن طرق التّواصل اللّغويّ وأركانه ومتطلّباته. وقد اختلفت أسسها ومنطلقاتها، من ذلك اعتماد عالم الاجتماع الأمريكي هارولد دوايت لاسويل (1902-1978م) (Harold Dwight Lasswell) نظريّة التّحليل السّلوكي في تحديده ماهيّة المرسل والرّسالة وآليّات تبليغها، جاعلاً من المتلقّي عنصراً سلبياً في عملية التّواصل؛ إذ يقتصر دوره على التأثّر بالمرسل. وهو ما دعا أصحاب النموذج الاجتماعي إلى اتّخاذ منحى آخر، وذلك بتأكيدهم أنّ ماهية التواصل ماثلة في الطريقة التي ينصهر من خلالها الأفراد في الجماعة؛ فالفرد يفكّر بالطّريقة نفسها الّتي يُفكّر بها بقيّة أفراد الجماعة التي ينتمي إليها. وقد عُرفت هذه النظرية بنظريّة «تواصل الجماعة» (la communication de groupe) التي جعلت الأفراد يتطوّرون بتطوّر السّياق الاجتماعي.

ياكوبسون على ستّة عناصر هي: المرسل والرّسالة والمرسل إليه والقناة والسّياق والشّفرة؛ وتتعلّق بكلّ عنصر من هذه العناصر وظيفة[1]، وذلك على النّحو الآتي:



انطلاقاً من الوظائف المتعلّقة بكلّ عنصر، انتهى ياكوبسون إلى عدِّ التّواصل طريقة لتبليغ المعارف والأفكار، وشكلاً من أشكال التّعبير عن المشاعر والأحاسيس؛ ذلك أنّ بقيّة الوظائف تُنزَّل من هذه الوظيفة منزلة

(1) Jakobson, (Roman), Essais de linguistique générale 1 Les fondations du langage, Préface Nicolas Ruwet, Collection Reprise, Ed Les Editions de Minuit, Paris, 2003.

(2) La Fonction dénotative, la Fonction référentielle, la Fonction expressive.

(3) la Fonction émotive.

(4) la Fonction poétique.

(5) la Fonction conative.

(6) la Fonction phatique.

(7) la Fonction métalinguistique.

الفرع من الأصل، بيد أنّ البحوث اللّسانيّة المعاصرة ما انفكّت تتساءل: هل للّغة قدرة على التّعبير عن أحوال الذّات المتكلّمة بكلّ شفافيّة؟[1].

لقد أعطت التّداولية (La Pragmatique)، في ثنايا سعيها إلى تجاوز النّموذج اللّساني، هذا الإشكال أبعاداً أخرى استطاعت من خلالها وضع تصوّر جديد لم يعد بمقتضاه المخَاطَب ينهض بدور المتلقي (تفكيك الشّفرات،...)، وإنّما أضحى المتفاعل مع الخطاب والفاعل فيه؛ فالمرسل والمرسل إليه مؤثّران في بعضهما من ناحية، ومن ناحية أخرى هما واقعان تحت تأثير سلطة اللّغة[2]. وأثبتت أنّ التّواصل لا يقوم على البعد اللساني فحسب، وإنّما له أيضاً أبعاد أخرى متداخلة يصعب الفصل بينها، ومن أهمّها الاجتماعي والثقافي...، وهو تصوّر دفع بالدراسات المعاصرة إلى الاهتمام بالجوانب غير اللّسانيّة.

ب- أوضاع المُتَخَاطِبين ودورها في بناء معاني الخطاب:

عمل زيغفريد يوهان شميث (1940م-...) (Siegfried Johannes Schmidt) على مراجعة النّموذج اللساني الّذي أرسى دعائمه ياكوبسون. وقد تجلّت علاقة «لسانيّات التواصل» بنظريّة ياكوبسون في مستويين؛ تمثّل الأوّل في إفادة شميث من النموذج اللّساني لـ ياكوبسون، وذلك بالإبقاء على جملة من الوظائف مثل الوظيفة الانفعالية والوظيفة الإفهامية **والوظيفة** الشعرية[3].

---

(1) إنّ المتكلّم، أثناء تحديد دلالة دالٍّ معينٍ، يعمد إلى تعريفه باستخدام مجموعة أخرى من الدّوال، فإذا بالدوال اللغويّة تنفتح على بعضها بما يؤدّي إلى نفي الشّفافيّة عنها، ويجعلها غير مستقلّة، وفي حاجة دائمة إلى غيرها لحظة تحديدها لماهيّتها.

(2) إنّ الإنسان، في تقدير رولان بارت (1915-1980م) (Roland Barthes)، يقع تحت سلطة قواعد اللغة التي أنتجتها الجماعة، فنحن لا نتكلّم بحسب إراداتنا، وإنّما وفق ما أقرّته القوانين اللسانية. راجع:

Barthes, (Roland), Leçon, Éditions du Seuil, Paris, 1978, pp. 84-85.

(3) وضّح زيغفريد شميث أنّ الوظيفة الإفهامية هي من لوازم النّصوص التوجيهية القائمة أساساً على الأوامر والنّواهي، وما يتولّد منها من تأثير في التّفاعل اللّغوي بين طرفيْ =

أمّا المستوى الثّاني، فيتمثّل في سعي «لسانيّات التّواصل» إلى تجاوز النّموذج اللساني، وذلك بالقول: إنّ المخاطِب يسعى إلى التّأثير في المخاطَب بالاستناد إلى أنماط مختلفة من النصوص، يتّخذ فيها الخطاب أشكالاً متعدّدة تختلف باختلاف المقام التواصلي، وباختلاف أوضاع المتخاطبين[1]. وقد سبق لـ إيميل بنفنيست (1902-1976م) (Émile Benveniste) أنْ بيّن أن دراسة أوضاع المخاطَب تمثّل بُعداً مهمّاً في بناء الخطاب[2]؛ فالمخاطِب وهو يصوغ الكلام لا يمتح من فراغ، وإنّما يُقدّر للمخاطَب وضعاً مخصوصاً يبني بمقتضاه خطابه[3]، وهو ما يؤكّد أنّ للمخاطَب دوراً مهمّاً لا يقلّ قيمة عن دور المخاطِب في إنجاز الخطاب، فالمخاطَب ليس بالمتلقّي الّذي يتأثّر بالخطاب، وإنّما هو طرف فاعل في بناء الخطاب. وبهذا المعنى إنّ الخطاب ليس من إنتاج المخاطِب، وإنّما هو امتداد لتفاعل الطّرفين، وتأثير كلّ واحد منهما في الآخر[4]. زد على ذلك أنّ كلّ خطاب أو نص يحتوي على رسالة يتطلب فهمها الإلمام ببنية النّص -الخطاب وظروف التّلقّي وماهية المتلقّي.

= الخطاب. أما الوظيفة الشّعرية، فتتحقّق عنده في النصوص الأدبيّة بوجه خاص لما تنطوي عليه من رغبة واضحة في تجاوز المألوف والسّائد.

(1) وزّع زيغفريد شميث النّصوص والخطابات على أصناف؛ فالنّصوص تتوزّع على ثلاثة أصناف هي: النّصوص الإخباريّة، والنّصوص التّوجيهيّة، والنّصوص الأدبيّة؛ ففي الأوّل يتمّ إبلاغ الخبر، وفي الثّاني يقع إصدار الأمر للمتلقّي للقيام بعمل ما، أو طلب الكفّ عن القيام بذلك العمل، ويعتمد هذا الصنف على صيغ الأمر والنّهي والعتاب. أمّا الثّالث، فيقوم على مبدأ الانزياح في مستوى الاستعمال اللّغويّ (الرّمز، والمجاز،...). أمّا الخطاب، فيكون وصفياً أو حجاجياً أو تخيلياً. راجع في ذلك: التّجديتي، نزار، مفهوم التّلقّي من خلال الأنموذج التّواصليّ لنظريّة زيجفريد شميث، مجلّة عالم الفكر، مج 35، العدد الرّابع، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، نيسان/ أبريل-حزيران/ يونيو، 2007م، ص312-315.

(2) Benveniste, (Émile), Problèmes de linguistique générale, Tom 2, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1980, p. 85.

(3) Ibid, p. 82.

(4) Ibidem.

3- في حدود المعنى:

أ- النّصّ من دائرة المعنى إلى دائرة الدلالة:

دعا إريك دونالد هيرش (1928م- ...) (Eric Donald Hirsch) إلى التمييز بين المعنى والدّلالة[1]؛ فالأوّل من وضع المؤسّسة، ومن ثمّ هو ثابت (Immuable). أمّا الثّانية، فهي نتيجة الخبرة، وهو ما يعني تغيّرها وتبدّلها بتبدّل القرّاء وظروف القراءة[2].

وانطلاقاً من هذا التّمييز، إنّ كلّ القراءات هي إنتاج للدّلالة وتأسيس لها، ولا يجب أنْ يؤدّي ذلك، في تقدير هيرش، إلى الاعتقاد بأنّ النص ليس له معنى[3]، وإنّما يُثبت هذا التّمييز أنّ دائرة «الدّلالة» هي دائرة «القراءة». أمّا «المعنى»، فيظلّ صدىً لمؤلّف النّصّ وواضعه[4].

إنّ هذا التّمييز يجعل الدّلالة متنوّعة بتنوّع الأزمنة والثّقافات؛ فالحيّز الدّلاليّ قوامه العلاقة الّتي تصل بين القرّاء والنّصّ. أمّا «المعنى»، فلا وجود له خارج حيّز النّصّ؛ لأنّه امتداد لمقصد (l'Intention) المؤلّف[5].

ونحن إذا ما وصلنا بين هذا الزّوج وما انتهت إليه المقاربات التّأويليّة من إقرار بوجود أفعال عديدة تتفرّع عن عمليّة القراءة، فإنّنا نذهب إلى القول: إنّ الدّلالة تتعلّق بالتّأويل. أمّا المعنى، فموصول بالفهم، وذلك على النّحو الآتي:

---

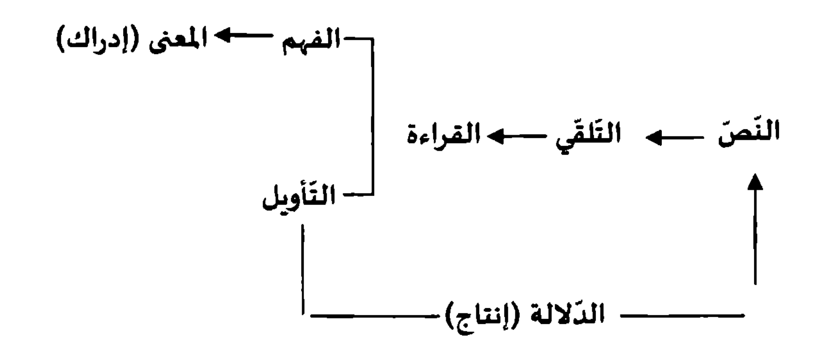
(1) Hirsch, (E. D), Validity in Interpretation, Yale University Press, New Haven, United States of America, 1967.

(2) انظر: مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر، القاهرة-مصر، ط1، 2007م، ص385-394.

(3) Hirsch, (E. D), Validity in Interpretation, (op cit), p. 10.

(4) انظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب وبيروت-لبنان، ط7، 2005م، ص48. وبن عيّاد، محمّد، مسالك التأويل السيميائي، (مرجع سابق)، ص55.

(5) Eagleton, (Terry), Critique et théories littéraires: Une introduction, P U F, Collection Formes sémiotiques, Paris, 1994, pp. 68 -69.



إنّ للمعنى وجوداً تدل عليه القرائن العديدة الموصولة بالنص، سواء أكانت داخل النّصّ أم خارجه(1). بيد أنّ الإفراط في التأويل من شأنه أنْ يؤدّي، بحسب هيرش، إلى حجب المعنى الأصلي(2)، أو جعل الإلمام به مسألة مستحيلة.

- **المعنى وآثار المعنى:**

حرصت المباحث اللسانية المعاصرة على التمييز بين أنواع المعاني (المعاني الأصلية/ المعاني المجازية)، ورفع الالتباس بين المعنى وآثاره. فلئن كان المعنى هو صدى للأنظمة الدينية والثقافية والسياسية القائمة في عصر من العصور، فإنّ آثار المعنى هي نتيجة التوظيف الإيديولوجي للمعنى.

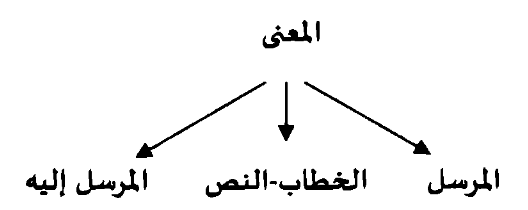
وقد أشار محمّد أركون إلى أنّ الفكر الدّيني التقليدي محا الحدود بين

---

(1) إنّ وجود معنى ثابت يؤدّي إلى القول: إنّ المعنى مطلق ومتعالٍ على الواقع؛ ذلك أنّ المقابلة بين «الجمع المتغيّر والإفراد الثابت [... تجعل] المعنى مطلقاً متعالياً معزولاً حتّى عن شروط صنعه، ناهيك عن شروط استقباله وإعادة إنتاجه». راجع: عصفور، جابر، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، نيقوسيا- قبرص، 1991م، ص53.

(2) لاحظ نصر حامد أبو زيد أنّ هيرش لم يكتفِ بالتّمييز بين المعنى والدلالة، وإنّما ميّز أيضاً بين ضربين من المعنى هما: «المعنى الّذي أراده المؤلّف [... و] المعنى الكامن في النص». انظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل، (م.س)، ص48.

المعنى وآثار المعنى[1]. ولا غرابة في ذلك، فالخطاب الدّيني المتحجّر يسعى إلى فرض قراءة أحادية عمادها القول بوجود معنى واحد للنص (الآية،...) استناداً إلى ما أقرّه العارفون من السلف والخلف. وللخروج من هذا الأفق المغلق لا بدّ من أشكلة (Problématisation) «كل عملية إنتاج للمعنى [... أي السؤال] عن الآليات اللغوية، والمواقف العقلية والإكراهات المختلفة، التي تجعل أيّ شكل من أشكال المعنى، أو مضامينه، عابراً أو ظرفيّاً...»[2]. وهو ما يقتضي جعل المعنى، سواء أكان ماثلاً في القول في حدّ ذاته أم في القول المضمّن فيه، صورةً ذهنيّةً[3] للألفاظ تداخلت عوامل عديدة في إنتاجه، منها ما اتّصل بذات المؤلّف/ صاحب النص، ومنها ما تعلّق ببنية النص وأفق التلقّي والظروف الحافّة به[4]، وذلك على النحو الآتي:



إنّ العمل المتولّد من المعنى المتجلّي في الكون الخارجيّ (غير اللغوي)، ليس من المعنى في شيء؛ لأنّ المعنى لا يخرج في أيّ قول عن

(1) أركون، محمّد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (م.س)، ص22.

(2) أركون، محمّد، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت-لبنان، ط2، 2005م، ص35-36.

(3) دعت الدراسات المعاصرة إلى ضرورة الفصل بين المفهوم، باعتباره «الصّورة الذّهنيّة الّتي يمكن أنْ يُشير إليها لفظ، أو لا يُشير، [والمعنى الذي يعدّ] الصّورة الذّهنيّة الّتي يشير إليها لفظ ما». سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، سلسلة مفاتيح، تونس، ط1، 1994م، ص438.

(4) انظر: بحث محمّد عبد العظيم الموسوم بـ معاني النص الشعري: طرق الإنتاج وسبل الاستقطار، ضمن أعمال ندوة «صناعة المعنى وتأويل النّصّ»، (م.س)، ص227.

المعنى القائم في أصل الوضع، أو عن المعنى الثاني المنجز وفق المقام والعلاقة القائمة بين المخاطِبِ والمخاطَب.

وبناءً على ذلك، إنّ الإمساك بالمعنى الأصلي المقصود، في أيّ قول على النحو الذي صدر عن قائله الأوّل، لا يعدو أنْ يكون بعض آثار المعنى وممكناته.

المبحث الثّاني: نزول الوحي وتبيّن معنى الكلام الإلهي:

عرّف (القرآن الكريم) نفسه بأنّه جزء من الكلام الإلهيّ الّذي يتكوّن أيضاً من (التّوراة) و(الإنجيل)[1]، مؤكّداً أنّ الوحي شكل من أشكال (الرؤيا،...) التّواصل بين عالميْ الغيب والشّهادة.

ونحن إذا ما تأمّلنا «حدث الوحي» ألفيناه يتكوّن من أربع مراحل هي: «التّنزيل، والتّبليغ، والدّعوة، والتّدوين». ولكلّ مرحلة خصائصها ومميّزاتها؛ فبالانتقال من مرحلة إلى أخرى تتغيّر الوضعية التواصلية وأطرافها، وذلك على النّحو الآتي:

النّصّ		المرحلة	المخاطِب	المخاطَب
النّصّ الشّفوي	الوحي	التّنزيل ←	اللّه ←	جبريل
		التّبليغ ←	جبريل ←	الرّسول محمّد
	القرآن ←	الدّعوة ←	الرّسول محمّد ←	قوم الرّسول محمّد
النّصّ المكتوب ←	المصحف ←	التّدوين ←	النّصّ المكتوب ←	القارئ

(1) نشير فيما يتّصل بهذه المسألة إلى أنّ أغلب مفسّري القرآن الكريم ذهبوا في شأن سورة [الكهف: 109]: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ إلى القول: إنّ كلماته «غير متناهية لا تنفد كعلمه [... وأمّا قوله]: قل إنّما أنا بشر مثلكم لا أدّعي الإحاطة على كلماته». راجع: البيضاوي الشيرازي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي المُسمّى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت-لبنان، ط1، 1999م، مج 2، ص25.

شارك في الوحي أربعة أطراف هم: المُرسِلُ الله (المُوحِي/المُنَزِّلُ)، والمُرسَلُ (المُنَزَّلُ/جبريل)، والرّسول محمّد (ت 11هـ/ 632م)[1] (المُوحى إليه/المُنَزَّلُ عليه)، والمرسل إليه (المُنزّل لأجله/عامة النّاس). وقد تزامن مع الانتقال من مرحلة إلى أخرى غياب المخاطِب وقيام المخاطَب مقامه، على أنّ الفرق بين مرحلة «التّنزيل» وبقيّة المراحل أنّ المخاطِب في الأولى هو صاحب الخطاب ومُنشئ الرّسالة، في حين كان المخاطِب في بقيّة المراحل الرّسول الّذي يحمل رسالة من اللّه إلى المخاطَب (الرّسول محمّد، وقومه، والإنسان).

وما يلفت الانتباه، في ما يتعلّق بمعالجة المصنّفات الإسلاميّة القديمة للمسألة، اهتمامها بدور كلّ من جبريل والرّسول محمّد في الوحي، وذلك انطلاقاً من علاقة اللّفظ بالمعنى.

1- اللّفظ والمعنى في الوحي الإلهيّ:

أ- رحلة المعنى من السّماء إلى الأرض:

تبنّى القدامى، في شأن علاقة اللّفظ بالمعنى، مذاهب شتّى اختزلها جلال الدّين السّيوطي (ت 911هـ) بقوله: «قال الأصفهاني أوائل تفسيره: اتّفق أهل السّنّة والجماعة على أنّ كلام الله منزّل. واختلفوا في معنى الإنزال؛ فمنهم من قال: إظهار القراءة، ومنهم من قال: إنّ الله تعالى ألهم كلامه جبريل [...]، وقال غيره: في المنزل على النّبيّ ﷺ ثلاثة أقوال؛ أحدها: أنّه اللّفظ والمعنى، وأنّ جبريل حفظ القرآن من اللّوح المحفوظ ونزل به؛ وذكر بعضهم أنّ أحرف القرآن في اللّوح المحفوظ كلّ حرف منها بقدر جبل قاف، وأنّ تحت كلّ حرف منها معاني لا يحيط بها إلا الله. **والثّاني: أنّ جبريل إنّما نزل بالمعاني خاصّةً، وأنّه ﷺ علم تلك المعاني،**

---

(1) نهض الرّسول محمّد بدورين مختلفين؛ فهو المُرسَل إليه لحظة تلقّيه الوحي عن جبريل، وهو مُرسل/رسول لحظة تبليغه الوحي إلى عامة النّاس.

وعبّر عنها بلغة العرب [...]. والثّالث: أنّ جبريل أُلقي إليه المعنى، وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأنّ أهل السّماء يقرؤُونه بالعربيّة، ثمّ إنّه نزل به كذلك بعد ذلك. [...] وقال الجويني: كلام الله المُنزّل قسمان: قسم قال الله لجبريل: قُلْ للنّبيّ الّذي أنت مرسل إليه إن الله يقول اِفعل كذا وكذا وأمر بكذا، ففَهِمَ جبريل ما قاله ربّه ثمّ نزل على ذلك النّبيّ وقال له ما قاله ربّه [...]، كما يقول الملك لمن يثق به قُلْ لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة [...]، فإنْ قال الرّسول يقول الملك لا تتهاون في خدمتي [...] لا يُنسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة. وقسم آخر قال الله لجبريل: اِقرأ على النّبيّ هذا الكتاب، فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير، كما يكتب الملك كتاباً ويسلّمه إلى أمين ويقول اِقرأه على فلان، فهو لا يُغيّر منه كلمةً ولا حرفاً [...] قلت: القرآن هو القسم الثّاني، والقسم الأوّل هو السّنّة [...] ومن هنا جاز رواية السّنّة بالمعنى؛ لأنّ جبريل أدّاه بالمعنى ولم تجز القراءة بالمعنى؛ لأنّ جبريل أدّاه باللّفظ، ولم يتح له إيحاءه بالمعنى»[1].

إنّ الآراء الّتي اتّخذها القدامى، على اختلاف المنطلقات، تدور حول ثلاثة أسئلة، وهي: كيف نزل الوحي؟ أكان الوحي الإلهي بالمعاني دون الألفاظ، أم كان بالألفاظ والمعاني؟ وما دور جبريل والرّسول محمّد في الوحي؟

يتعلّق السّؤال الأوّل بطرق الوحي، وكيف تمّ التّواصل بين الأطراف المشاركة في «حدث الوحي». أمّا الثّاني والثّالث، فإنّ البحث عن جواب لهما أدّى إلى بروز ثلاثة مواقف، ذهب أصحاب الأوّل إلى أنّ المعنى من عند الله واللّفظ من عند الرّسول. أمّا أصحاب الثّاني، فرأوا المعنى واللّفظ من عند الله، في حين رأى أتباع الموقف الثّالث أنّ المعنى من عند الله واللّفظ من عند جبريل.

(1) أُنظر: السّيوطي، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، (د.ت)، ج1، ص125-128.

لقد جعل أصحاب الموقف الأوّل الله يُفهِم كلامه جبريل؛ أي أنّ التّواصل بين الله والملاك جبريل يتمّ بوسائط غير لفظيّة (الإشارة، الإلقاء،...). أمّا الموقف الثّاني فجعل الوحي الإلهيّ يصدر عن الذات الإلهيّة لفظاً ومعنى. فإذا جبريل الناقلُ للكلام الإلهي والمبلّغ لمعانيه إلى الرّسول محمّد. وفي المقابل انطوى الموقف الثّالث على تمييز بين المعنى واللفظ، فلئن كان المعنى من الله فإنّ اللّفظ من عند جبريل[1].

إنّ المقارن بين المواقف الثلاثة يلاحظ اتّفاقها في القول إنّ المعنى من عند الله، واختلافها في صاحب اللّفظ (الله، جبريل، الرّسول محمّد)، وقد ترتّب على ذلك اختلاف المسلمين في تحديد طرق التواصل بين الله وجبريل، ففي الوضع الأوّل كلّم الله جبريل مباشرة دون وساطة وبلسان عربيّ. أمّا الوضع الثّاني والوضع الثّالث، ففيهما كان التّواصل بين الله وجبريل دون كلام (الإشارة، الإلقاء،....)[2].

ولهذا الاعتقاد أسباب عديدة، منها أنّ التواصل بين الله وجبريل، وبين

---

(1) لا بدّ من الإشارة، في هذا المقام، إلى أنّ للمسألة بعداً آخر مداره على السؤال: هل القرآن قديم غير مخلوق أم هل هو مخلوق محدث؟

(2) بيّن محمّد عابد الجابري (1936-2010م) أنّ الوحي في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة يتوزّع على «ثلاثة مستويات: [... يتجلّى الأوّل في] الإلهام والتّسخير، سواء تعلّق الأمر بالجماد [...] أو بالحيوان [...] أو بالإنسان [... أمّا الثّاني فيدلّ على] الكلام من وراء حجاب [...] وهذا النّوع [عرفه] اليهود [...و] عرب ما قبل الإسلام [... وهو ما تجلّى عندهم في] الكهانة والسّحر والعِرافة [... في حين تمثّل الثّالث في] بعث الله ملاكاً رسولاً هو جبريل بالتحديد، ينقل كلام الله إلى الإنسان الذي اختاره الله رسولاً إلى البشر، وهذا النّوع لم يكن للعرب عِلمٌ به». وفي كلام الجابري إقرار بأنّ الوحي لا يعني التّواصل بالكلام فحسب، وإنّما يشتمل أيضاً على أشكال أخرى عديدة (الإلهام...). راجع: الجابري، محمّد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 2006م، ص112-113.

الله والإنسان، هو تواصل بين طرفين مختلفين في الجوهر[1]؛ فلئن كان الله الكامل في ذاته وبذاته، فإنّ جبريل والإنسان ناقصان.

ب- استحالة الإمساك بمعاني القرآن الكريم:

يفرض اختلاف المسلمين في تحديد طرق التواصل بين أطراف «الوحي» على الباحث أسئلة عديدة حول عمليّة التّواصل الّتي تربط بين طرفيْ التّواصل، ولا سيّما في مرحلتي «التّنزيل» و«التبليغ»؛ فالتّواصل بين المخاطِب (الله) والمخاطَب (الرسول) يؤكّد أنّ الثاني لا يحيط بماهية الكلام الإلهي إلا في ضوء التّجربة الذّاتيّة[2] والمنظومة الثّقافيّة والفكريّة والدّينية الّتي نشأ فيها.

إنّ الفهم، وفق هذا التّصوّر، لا يعني تبيّن ما أراده الباثّ، وإنّما هو إنشاء لمجموعة من الاحتمالات الممكنة للمعنى المُراد؛ فالإنسان، نبيّاً كان أم مفسّراً، لا يدرك معاني «كلام الله» دون أنْ يجعله ينطق بمعانٍ ودلالات ذاتيّة، زدْ على ذلك فقدان التّواصل بين عالميْ الغيب والشّهادة قيمته؛ إذ يبدو بلوغ معاني الوحي الإلهي مسألةً غير ممكنة، سواء أكانت الألفاظ من عند الله أم من عند جبريل أو الرّسول محمّد، وذلك بالنّظر إلى أنّ «تحت كلّ حرف منها معاني لا يحيط بها إلا الله».

---

(1) وعى القدامى هذا الاختلاف، وهو ما دفعهم إلى القول: إنّ التواصل بين الرسول محمّد وجبريل تمّ بعد أنْ «انخلع [الرسول محمّد] من صورة البشريّة إلى صورة الملائكة [...أو بعد أنْ] انخلع [جبريل] إلى البشريّة حتّى يأخذ الرّسول [..] منه». راجع: الزركشي، بدر الدين (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، حقّقه محمّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة/ مصر، (د.ت)، مج1، ص229.

(2) «En séparant la langue de la parole, on sépare du même coup: ce qui est social de ce qui est individuel (...) La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement».
De Saussure, (Ferdinand), Cours de linguistique générale, Payot & Rivages, Paris, 1995, p. 30.

وفي ما يتّصل بهذه المسألة، يتبادر إلى الأذهان السّؤال الآتي: ما الغاية من إنزال الوحي على محمّد في ظلّ استحالة تبيّن معاني «كلام الله»؟

إنّ المعنى الإلهيّ بنزول الوحي على الرّسول محمّد أضحى جزءاً لا يتجزّأ من الواقع المعيش للمسلمين، وهو ما أتاح للعقل البشري ممارسة مختلف أفعال القراءة والتأويل على الوحي، ما أدّى إلى تعدّد معانيه[1].

ولا غرابة في ذلك، فـ «كلام الله»، شأنه شأن أيّ كلام، قائم على التعدّد بالنظر إلى تنوّع طرق نقله وتكاثر قنواته، وهي عوامل جعلت منه كلاماً ملفوفاً بالحجب؛ ففي «التّنزيل» و«التّبليغ» تمّت إعادة تشكيل معاني «كلام الله» وفق قدرة كلّ طرف من الأطراف المساهِمة في الفعل التّواصليّ على الفهم والتّبليغ. ولمّا كانت الغاية الرئيسة للوحي هداية قوم محمّد إلى الصراط المستقيم، فإنّ ذلك يتطلّب بالضّرورة قدرة «الوحي» على استمالة المُخاطَبين والتّأثير فيهم، بإعطاء الكلام الإلهي بعداً إنسانياً. فالوحي الإلهيّ، بما هو فعل تواصلي، تتوافر فيه جميع مقوّمات التّواصل وشروطه (المُرسِل، الرّسالة، المرسل إليه...) يجعل بناء الدّلالات وإدراك ماهيّتها يخضع لمتطلّبات المنظومة البشريّة المُتقبّلة له؛ لأنّه «لا سبيل البتّة للعقل البشريّ أنْ يتوسّط بين الخطاب الإلهيّ/ والخطابات البشريّة، دون أنْ يَضَعَ الأوّل في السّياقات الدّلاليّة والقوانين البلاغيّة والوسائل الاستنباطيّة والمبادئ المنطقيّة الّتي تتّصف بها الثانيّة»[2]، ليبقى بذلك معنى كلام الله معنىً منشوداً مستحيلاً لا يمكن أنْ يُقال؛ فـ «هو الغائب دائماً عن التمثيل الذي يحاول الإحاطة به»[3].

(1) انظر: يوسف، ألفة، تعدّد المعنى في القرآن، دار سحر، وكلّيّة الآداب في منوبة، تونس، ط1، 2003م، ص405.

(2) أركون، محمد، نقد قضايا العقل الدينيّ: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط1، 1998م، ص9.

(3) انظر: يوسف، ألفة، تعدّد المعنى في القرآن، (م.س)، ص406.

2- من القرآن الكريم إلى المصحف، أو من وَحدة المعنى إلى تعدّد المعنى:

أ- الخطاب الشّفوي والنّصّ المكتوب:

يُمثّل النّظر في «عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المكتوب، [... وما ترتّب على ذلك الانتقال] من عمليّات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية»[1]، أبرز مجالات اهتمام الدراسات القرآنيّة المعاصرة، التي انتهت إلى الإقرار بأنّ التحوّل من طور المشافهة إلى طور النص المكتوب أدّى إلى ظهور «مدوّنة رسميّة مغلقة [... تجلّت في] كتاب مادي»[2].

وبمقتضى ذلك وقع التمييز بين القرآن والمصحف؛ ذلك أنّ المقصود بـ «القرآن» ما بلّغه النبي محمّد عن ربّه مشافهةً[3]؛ فالمؤمنون تناقلوا الوحي بينهم مشافهةً أكثر من عقدين قبل أنْ يُدوّن في الصّحف[4]. وقد كان تأليف (المصحف الإمام)[5] ختماً لمحاولات عديدة دُوّن فيها بعض أجزاء الوحي على الرّقاع وعسب النّخيل... وقد ذهب أغلب الباحثين إلى القول: إنّ بدائيّة

(1) أركون، محمد، نقد قضايا العقل الدينيّ، (م.س)، ص188.

(2) أركون، محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (م.س)، ص82.

(3) انظر: الشّرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطّليعة، بيروت-لبنان، ط2، 2008م، ص49.

(4) تحدّث القدامى عن مراحل عديدة مرّ بها تدوين «الوحي»، بدءاً من الرسول وأبي بكر الصديق، فعثمان بن عفّان، وصولاً إلى الحجّاج بن يوسف.

(5) لم يكن جمع الوحي وتدوينه بالمسألة السهلة، وذلك بالنظر إلى اختلاف المصاحف في المحتوى، راجع في ذلك: السّجستانيّ، أبو بكر عبد الله (ت 316هـ/ 929م)، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت-لبنان، ط1، (د.ت)، من ص54 إلى ص82.

الأدوات المستعملة في الكتابة، وتردّي الخطّ (الرّسم) العربي[1]، وعُجمة الحروف[2]، هي الأسباب الرّئيسة وراء عدم تدوين جميع أجزاء الوحي.

على أنّ المسألة تتعلّق، في تقديرنا، بوعي العرب بالفروق القائمة بين النص المكتوب والنّصّ الشّفويّ[3]؛ ففي الأوّل لا يحظى «المُتكلم، من حيث هيئته وصوته وحركاته وإشاراته»[4]، بالاهتمام، وهي عناصر رئيسة في النّصّ الشّفويّ لها أهمية في بناء المعنى وتحقيق التّواصل بين المُرسِل والمرسَل إليه؛ فالمتلقّي (المُستمع، المشاهد) يستوعب الرّسالة باعتماد جملة من الحواس (السّمع، البصر)[5]، الّتي تساعده على الإلمام بدلالات الرّسالة[6]. في حين يقوم النّصّ المكتوب على الخطّ الذي يغيب معه الجسد.

---

(1) راجع: الشرفي، عبد المجيد، تنزيل القرآن الكريم وتأويله، تعريب حسناء التّواتي، الحياة الثقافيّة، تونس، العدد 56، 1990م، ص25.

(2) السّجستانيّ، أبو بكر عبد الله، كتاب المصاحف، (م.س)، ص111. وقد ذكر بعض الصعوبات المتعلّقة بهذه المسألة، منها غياب علامات الإعراب وعدم وضع النقط على الحروف.

(3) أشارت المصادر القديمة إلى انتشار الكتابة ووسائلها بين العرب في مكّة ويثرب وأغلب قرى شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الرسالة المحمّديّة. راجع ما ذكره: ابن هشام، عبد الملك، السّيرة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1987م، ج1، ص370، 371، 372.

(4) انظر: المسعودي، حمّادي، الوحي من التّنزيل إلى التّدوين، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، سلسلة بحوث جامعية، دار سحر، تونس، ط1، 2005م، ص17.

(5) بيّن محمّد أركون أنّ مشتقات الفعل المهموز «قرأ» كانت تفيد «التّلاوة»؛ ففي سورة [القِيَامَة: 16-18]: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿16﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ دعوة إلى الرّسول محمّد إلى تلاوة القرآن (النّطق باللّسان) على النّحو الّذي سمع.

Arkoun, (Mohamed), Penser l'Islam Aujourd'hui, ENEL, l'aphomic, Alger,1993, p. 89.

(6) Paul, (Zumthor), Essai de poétique médiévale, Ed du seuil, Paris, 1972, p. 43.

إنّ المتتبّع لمراحل الوحي وانتقاله من وضع المشافهة إلى وضع التدوين يتبيّن له أنّ القرآن الكريم لم يكن نصّاً مغلقاً، سواء تعلق الأمر بعهد الرسول أم بعهود الخلفاء الراشدين، فعلى الرغم من التحوّل من وضع النقل الشفوي إلى الكتابة، فإنّ أثر المشافهة ظلّ جليّاً في مستوى النص المكتوب الذي غابت عنه علامات التنقيط والإعراب...، وهو ما جعل القارئ للنص القرآني، في الفترات الأولى من الإسلام، يعوّل أساساً على النّصّ المحفوظ في الذاكرة، لا على النّصّ المدوّن في الصحف. زدْ على ذلك أنّ تبيّن علامات الإعراب، والنّطق بلسان عربيّ قويم، أمور غير كافية للإحاطة بالمعنى القرآني الّذي يظلُّ موصولاً بطريقة نطق الرسول محمّد بالوحي. وقد عبّر المسلمون عن رغبتهم في استعادة تلك الطريقة بسنّ قواعد للتّجويد تضبط طرق التّرتيل، وتحدّد كيفية التّلاوة اعتماداً على قواعد واضحة، منها قواعد الوقف (الوقف اللازم، والوقف الممنوع، والوقف الجائز...)[1]، والتّفخيم والتّرقيق والمدّ والقصر والإدغام والإظهار والإخفاء والإبدال[2].

ب- دور الرّسول محمّد في تشكيل معاني كلام الله:

إنّ اعتبار الوحي خطاباً منطوقاً بلّغه الرّسول محمّد إلى أصحابه وقومه مشافهةً لا يعني أنّ دوره اقتصر على التّبليغ (نقل كلام الله إلى قومه)، فهو لم ينهض بدور الوسيط بين الله والعباد فحسب[3]، وإنّما كان، أيضاً، بتفاعله مع

(1) انظر في هذه المسألة: الأنباري، أبا بكر محمّد بن القاسم (271-328هـ)، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية في دمشق، 1971م.

(2) راجع: السّعيد، لبيب، المجمع الصّوتي الأوّل للقرآن أو المصحف المرتّل، دار الكتاب العربي، القاهرة-مصر، ط2، 1978م، ص142.

(3) بيّن حافظ قويعة أنّ محمّداً لم يكن المخاطب السّامع فحسب، وإنّما كان المخَاطَب الفاعِل أيضاً. راجع: محمّد مخاطباً في القرآن، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات. راجع الموقع: http://www.mominoun.com/articles

الوحي الإلهي، قد ساعد أصحابه على ملامسة دائرة المعاني الممكنة لـ «كلام الله»؛ فطريقة النّبي في التّبليغ من شأنها أنْ تدفع بمتلقّي «الوحي» نحو فهم مُعيّن.

فالرّسول عندما تلقّى الألفاظ أعطاها دلالات معيّنة دون أخرى، وهو ما يعني أنّ الدلالات الممنوحة للألفاظ ليست بالضرورة الدلالات التي قصد إليها الباث (الله).

وبناءً على ذلك نقول: إنّ جهلنا بما حفّ بتلقّي النّاس ما دعاهم إليه الرّسول محمّد يجعل الإلمام بأبعاد التّواصل بين طرفيْ الخطاب مسألة معقّدة؛ فنحن لا نعرف كيف تلقّى الرّسول الوحي من جبريل، وكيف نطق بهذه الآية، أو تلك، لأوّل مرّة. فالآيات القرآنية «لم تكن رسالة مكتوبة أعطاها الرسول ﷺ للناس وطالبهم بقراءتها، وإنّما نطق بالقرآن [...وطالما] أنّ طريقة النبيّ [...] في الإلقاء لا يمكن أنْ تعاد»[1]، فإنّ الإمساك بالمعنى الذي بلّغه الرسول محمد مسألة غير ممكنة لأسباب عديدة، منها غياب الباثّ «غياباً ماديّاً مطلقاً»[2]؛ فبموت الرسول محمّد انقطع الاتّصال بباثّ القول الأصليّ، وبهذا المعنى إنّ جميع المحاولات التي عملت على تفسير القرآن الكريم كانت تدور في فلك المعاني الثّواني الممكنة.

المبحث الثّالث: القراءات الفيلولوجية[3] والبحث عن المعنى الجديد للمفردات القرآنيّة:

تعدّدت مظاهر إفادة الدّراسات الدّينيّة من مباحث علم اللّغة المقارن (la

---

(1) أركون، محمّد، تبنّينا للحداثة المادية دون الفكرية لتلك الحداثة عمق تخلّفنا، (لقاء أجراه معه الناصر الغيلاني)، مجلة نزوى، سلطنة عمان، العدد 26، نيسان/أبريل 2001م، ص168.

(2) يوسف، ألفة، تعدّد المعنى في القرآن، (م.س)، ص405.

(3) ميّزت الدراسات المعاصرة بين مبحثين متداخلين هما: إتيمولوجيا (Etymologie) والفيلولوجيا (La philologie)؛ فالأوّل وصف لتسلسل اللغات بتتبّع تاريخ الألفاظ انطلاقاً من الوثائق، بقصد تبيّن حقيقة (Etymos) الكلمة (Logos). أمّا الثاني، فيُقارن =

(linguistique comparée)[1]، وعلم النّحو المقارن (la grammaire comparée)[2]، سواء تعلقت المسألة بـ علم الأديان المقارن (la science des religions comparées)، أم بالبحوث الفيلولوجية (La philologie)؛ إذ يُعدّ الوقوف على لغة النص الدّينيّ من المداخل المهمّة المساعدة على تبيّن معانيها، وفهم ما انطوت عليه من مفاهيم ومعتقدات وقيم[3].

وفي ما يتعلّق بالنّص القرآني، ظلَّ الاهتمام بالمعجم القرآنيّ مدار اشتغال صنف مخصوص من الباحثين، على الرغم من تزايد الاهتمام بالجانب الفيلولوجي للدّراسات القرآنيّة بدءاً من القرن العشرين (آرثر جيفري، ومينغانا...)[4]، وذلك بالنظر إلى ما يتطلّبه هذا المبحث من معرفة دقيقة باللّغات القديمة، وما شهدته من تطوّرات، وما قام بينها من علاقات.

= بين اللّغات بقصد تحديد العلاقات التاريخية التي قامت بينها بهدف تصنيفها إلى لغات أصلية ولغات فرعية، وذلك بالبحث في مختلف وجوه التغييرات التي أحدثتها اللغة اللاحقة على اللغة السابقة لها في المستوى المعجمي والتركيبي والصوتي.

(1) يُعدّ المستشرق وعالم اللغات البريطاني ويليام جونس (1746-1794م) (William Jones) أهمّ وَاضعي أسس علم اللّغة المقارن.

(2) وُزّعت اللّغات في هذين العِلمَين على عائلات (Les familles de langues) تقوم بين لغات العائلة الواحدة جوامع في المستوى الصّوتيّ والصّرفيّ والنّحويّ والمعجميّ، وهو ما دفع المقارنين إلى القول بوجود روابط تاريخيّة (التّأثير، التّأثّر) تؤكّد أنّ اللّغات الّتي تنتمي إلى المجموعة الواحدة تفرّعت عن لغة واحدة (une langue mère)، وهو تصوّر أثّر بصورة واضحة في القراءات الفيلولوجيّة.

(3) عرف البحث الفيلولوجيّ تحوّلات مهمّة بدءاً من القرن التاسع عشر، وذلك مع ظهور بحوث كل من أوخينيو برنوف (1801-1852م) (Eugène Burnouf)، وماكس فريديريك ميلر (1823-1900م) (Max Friedrich Müller)، وإيميل لويس برنوف (1821-1907م) (Émile Louis Burnouf)، وأبيل برغانيه (1838-1888م) (Abel Bergaigne)، الّتي ركّزت على اللّغة السّنسكريتيّة (le sanskrit) وتأثيرها في أديان الفضاء الهندو أوربي.

(4) ألّف هرمز مينغانا (Hurmizd Mingana)، المعروف بـ ألفونس مينغانا (Alfons Mingana) (1878-1937م)، بحثاً وسمه بـ «التأثير السريانيّ في أسلوب القرآن» =

وفي هذا المبحث نقف على ثلاث محاولات صدرت في العقدين الأخيرين، رام أصحابها تبيّن تأثير اللّغات القديمة في المعجم القرآني، وما ترتّب على ذلك من إعطاء الآيات القرآنية دلالات جديدة غير تلك التي أقرّتها المدوّنات الإسلامية، وتعارف عليها المسلمون.

1- مقوّمات البحث الفيلولوجي المعاصر:

يُعدّ كريستوف لوكسنبرغ (Christoph Luxenberg)، وغابرييل صَومَا (Sawma Gabriel)[1]، ومانفريد كروب (1947م-...) (Manfred Kropp) من أهمّ الباحثين المعاصرين الّذين عملوا، ولا يزالوان، على تطبيق المقاربة الفيلولوجية لبلوغ المعاني الأصليّة للمفردات القرآنيّة، وذلك بردّها إلى أصولها الآراميّة/السّريانيّة أو الجعزيّة (Le guèze)، فالأوّل أصدر سنة ألفين كتاباً وسمه بـ (**قراءة آرامية سريانية للقرآن: مساهمة في تفسير لغة القرآن**)[2] ونشر الثّاني سنة ست وألفين كتاباً بعنوان (**القرآن الّذي أُسيْء تفسيره وترجمته وفهمه: اللّغة الآرامية للقرآن**)[3]. أمّا الثالث، فقدّم مجموعة من البحوث والمحاضرات اعتبرها لبنات مشروع مهمّ في تحديد الجذور الأثيوبية للنص القرآني ومعتقداته[4].

= (Syriac influence on the style of the Kur'ân, Cambridge, 1927). أمّا آرثر جيفري (1892-1959م)، فأصدر سنة (1938م) كتاباً بعنوان (الكلمات الدخيلة في القرآن) (Vocabulary of the Qur'ân The Foreign).

(1) غابرييل صوما: رجل قانون وباحث لبناني أمريكي من أصول سريانية، شغل رتبة شماس (Diacre) في الكنيسة اللبنانية قبل الانتقال إلى أمريكا (1975م)، ويُعدُّ من أبرز الدارسين المعاصرين للغات السامية القديمة.

(2) نُشير إلى أنّنا نحيل في بحثنا على الطبعة الإنجليزية الصادرة سنة (2007م) بعنوان: The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran, Verlag Hans Schiler, 2007.

(3) Sawma, (Gabriel), The Qur'an: Misinterpreted, Mistranslated, and Misread. The Aramaic Language of the Qur'an, Adi Books, U S A, 2006.

(4) ألّف الباحث الألماني مانفريد كروب أعمالاً عديدةً في شأن التأثير الأثيوبي في =

وما يلفت انتباه المقارن بين هؤلاء الباحثين وجود اختلافات مهمّة في تصوّراتهم للمسألة؛ فلوكسنبرغ كان حريصاً على تتبّع المفردات القرآنيّة في الثّقافة العربيّة الإسلامية، بطلب معانيها في النصوص الإسلامية بدءاً من تفسير الطبري (ت 310هـ) المعروف بـ **(جامع البيان عن تأويل آي القرآن)** وصولاً إلى معجم **(لسان العرب)** لابن منظور، فإذا استحال تبيّن المعنى القرآني استناداً إلى النصوص الإسلاميّة، يلجأ إلى الأصل السرياني[1]، وذلك بالإقدام على استبدال حروف بأخرى، أو تغيير مواضع الحروف، بقصد الظفر بالمقابل الآرامي[2]. في حين عمل صوما، في أغلب الأحيان، على استخراج معاني المفردات القرآنية بالاعتماد على المعجم السرياني،

= المعجم القرآني، ومن أهمّ البحوث الّتي أنجزها في هذا المضمار البحث الموسوم بـ «ما وراء ألفاظ مُفرَدة مائدة، شيطان، جبت، وطاغوت، آليّات الانتقال إلى الأثيوبيّة (الجعزيّة) الكتاب المقدّس والنّصّ القرآنيّ» المنشور ضمن كتاب: القرآن في محيطه التّاريخي، ترجمة سعد الله السّعدي، منشورات الجمل، بيروت-لبنان وبغداد/ العراق، ط1، 2012م، من ص303 إلى ص320. والمحاضرة الّتي ألقاها في معهد فرنسا (collège de France)، المنشورة سنة 2008م، في قرص (C. D) بعنوان (Un Philologue lit le Coran). انظر الموقع:

http://www.filmsdocumentaires.com/films/1524-manfred-kropp

(1) Luxenberg, (Christoph), The Syro-Aramaic Reading of the Quran, (op cit), pp. 20-25.

(2) انطوت محاولة لوكسنبرغ على أخطاء عديدة دفعت فرنسوا دي بلوا (François De Blois) إلى القول: إنّ كتاب لوكسنبرغ «ليس عملاً علميّاً؛ بل لَهْوٌ هَاوٍ». راجع ص54 من: رينولدز، جبرئيل سعد، وآخرون، القرآن في محيطه التّاريخي، (م.س). وبصرف النظر عن الأسباب التي دعت دي بلوا إلى اتّخاذ هذا الموقف، فإنّ دراسات عديدة أشارت إلى أنّ محاولة لوكسنبرغ لم تخلُ من تعسّف وأخطاء منهجية. راجع في شأن تلك الأخطاء كتاب: القرآن في محيطه التّاريخي، (م.س)، ص29 و39 و41 و127. والجمل، بسّام، «هل فعلاً لم نقرأ القرآن البتّة؟ في المقاربات الفيلولوجية والإيتيمولوجيّة للمعجم القرآنيّ»، ضمن إشكاليّة المنهج في العلوم الإنسانيّة، منشورات مدرسة الدكتوراه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، تونس، 2012م، ص164.

دون البحث عن المعاني الّتي اعتمدها مؤلّفو النّصوص الحوافّ، أو المعاجم اللّغويّة العربيّة. وفي المقابل، اتّفق الباحثان في اعتبار الخط الذي دُوّنت به المصاحف الأولى (الخطّ الحجازي، والخطّ الكوفي) كان خالياً من النقط والحركات[1]، وهو ما دفعهما إلى القول: إنّ جزءاً مهمّاً من معاني المفردات القرآنية يتضح بتغيير مواضع النقط حتى توافق المفردات القرآنيّة الاستعمال السرياني الذي يُنزّل منزلة الأصل بالنسبة إليها[2].

وقد أسهب غابرييل صوما، في مقدّمة كتابه[3]، في تناول قضايا عديدة تتّصل بالخطّ وخصائص النّطق بالحروف في أهمّ اللّغات السامية (الآرامية، والعبرية،...) الّتي قدّر تأثيرها في المعجم القرآني، وذلك انطلاقاً من تصوّر مؤدّاه أنّ النص القرآني المتداول بين المسلمين، اليوم، لا صلة له بما دُوّن في صدر الإسلام؛ فالنُّسخ القديمة التي كُتبت بالخط الحجازي والكوفي لم تعتمد النقط وعلامات الإعراب، ولم تحتوِ على الشدّة والهمزة، وقد استخلص من ذلك أنّ النّسخ القديمة هي أقرب إلى السّريانية منها إلى اللغة العربيّة[4]، وما قوّى هذا الاعتقاد عنده أنّ اللّغة السّريانيّة كانت اللّغة الرّسمية المعتمدة في المكاتبات والمعاهدات في الشّرق القديم، وفي الجزيرة العربيّة، إلى زمن الدّولة الأمويّة[5].

حاول لوكسنبرغ وصوما، من خلال أمثلة عديدة، إثبات أنّ عجمة الحروف وجهل المسلمين بمعاني الكلمات السريانية الموجودة في النّصّ

---

(1) أكّد آرثر جيفري أنّ تمييز الحروف في اللغة العربية باعتماد التنقيط جاء في فترة لاحقة للمصحف الإمام، وقد تمّ اعتماد النقط أوّل الأمر لتمييز الحركات (الرفع، الجرّ...). انظر: السّجستانيّ، أبا بكر عبد الله، كتاب المصاحف، (م.س)، ص144.

(2) تعدُّ اللّغة العربية واللغة العبرية من اللغات السّامية الحديثة مقارنةً بالآرامية/السريانيّة.

(3) Sawma, (Gabriel), The Qur'an: Misinterpreted, Mistranslated, and Misread, (op cit), pp. 11- 111.

(4) Ibid, p. 104.

(5) Ibid, (Introduction).

القرآني هي من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى تعريب (وضع علامات الإعراب، ووضع النقط) تلك الكلمات الآرامية بطريقة انحرفت بها عن المعنى الأصلي. في المقابل، اتّخذ مانفريد كروب منحىً مغايراً لم يعتمد فيه على التصحيف، وقضايا تدوين القرآن، وإشكاليات الخطّ العربي، كي يثبت وجود تغييرات على النصّ القرآني، ولم يعمل على إرجاع المفردات إلى أصولها بتغيير رسمها (ترتيب الحروف، واستبدال الحروف،...)، وإنّما عوّل، أساساً، على التشابه الواضح بين المفردات القرآنية والمفردات الجعزيّة في مستوى الحروف.

2- نماذج من محاولات البحث عن الأصول الآراميّة والجعزيّة للمفردات القرآنيّة:

النّموذج الأوّل من كتاب لوكسنبرغ[1]:

﴿أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ لَبِثۡتَۖ قَالَ لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۖ قَالَ بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ <u>وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ</u> <u>وَلِنَجۡعَلَكَ</u> ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗاۚ ...﴾ [البَقَرَة: 259].

ذهب لوكسنبرغ إلى أنّ الجملة الفعلية (وانظر إلى حمارك) لا تتوافق والمعنى الأصلي للآية، وهنا يتجلّى الاستعمال السرياني الّذي يفرض استبدال حرف «الحاء» بحرف «الجيم» حمارك (himârika) هي جمارك (amâr'kª)؛ أي كمالك، وكذا الشأن بالنسبة إلى «ننشزها» (nanuzu) من «نشز»، فهي في الأصل السرياني «ننشرها» من نشر (naara) بمعنى أصلح وسوّى.

وبهذا الشكل تصبح الآية القرآنية على النحو الآتي: انظر إلى حالك

(1) Luxenberg, (Christoph), The Syro-Aramaic Reading of the Koran, (op cit), pp. 191-197.

(كمالك)، ولنجعلك آية للناس، وانظر إلى العظام كيف نصلحها ثمّ نكسوها لحماً.

إنّ ما قام به لوكسنبرغ يدفع بالقارئ إلى التساؤل: إلى أيّ مدى أثّرت التغييرات التي اقترحها الباحث على معنى الآية؟ فالجزم بأنّ المقصود بـ "«حمارك» هو «جمارك» مسألة تحتاج إلى المزيد من التدقيق؛ ذلك أنّ مجرّد النظر في الآية لا يرى خللاً في الصيغة المدوّنة في (المصحف)، فالآية استدعت جملة من متاع السّفر للكشف عن حقيقة البعث، ويُعدّ الحمار شأنه شأن الطعام والشراب أحد عناصر الرّحلة (مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ). وبهذه الطريقة، إنّ الحديث عن الحمار لا يُعدّ نشزاً أو خروجاً عن مسار الآية القرآنية. أمّا في ما يتّصل بـ «ننشزها» فنشير إلى أنّ الطبري، وهو من مصادر لوكسنبرغ، بيّن أنّ عامة أهل المدينة كانوا يقرؤون «نُنْشِرُهَا [...بمعنى] انظر إلى العظام كيف نحييها ثمّ نكسوها لحماً [..مبيناً أنّ] معنى الإنشاز ومعنى الإنشار متقاربان؛ [...فالأوّل دال على] التركيب والإثبات وردّ العظام إلى العظام [...أمّا الثّاني] فإعادة الحياة إلى العظام»[1]، وهو معنى لا نراه بعيداً عن المعنى الّذي رام لوكسنبرغ تأكيده. فالآية القرآنية، في تقديرنا، لم تنطوِ على غموض أو تضارب واضح يستدعي البحث عن الأصل الآرامي للمفردات كي نحقّق للآية التماسك والانسجام.

النّموذج الثّاني من كتاب لوكسنبرغ وكتاب صوما: حور العين والولدان المخلّدون:

رأى لوكسنبرغ[2] وغابرييل صوما[3] أنّ المفسّرين المسلمين لم يقفوا

(1) الطّبري، محمّد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذّبه وحقّقه وعلّق عليه بشّار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، دار الرسالة، بيروت-لبنان، ط1، 1994م، مج2، ص144-145.

(2) Luxenberg, (Christoph), The Syro-Aramaic Reading of the Koran, (op cit), pp. 250-291.

(3) Sawma, (Gabriel), The Qur'an: Misinterpreted, Mistranslated, and Misread, (op cit), p. 404.

على المعاني الحقيقية المتعلقة بـ «حور العين»؛ لأنّ المقصود بها عناقيد العنب الأبيض الّتي يحاكي ضياؤها بريق اللؤلؤ.

وقد عدّ الأوّل الآيات المصوّرة للمتع الحسيّة التي يصيبها المؤمنون في الجنّة صياغة جديدة لقصيدة ألّفها أفرام السرياني (306- 373م) (èphrem le Syrien) في القرن الرابع الميلادي[1]. وقد نحا غابرييل صوما المنحى نفسه تقريباً عندما عدّ الآية الرابعة والخمسين من سورة الدّخان ﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ دالة على وعد الله لعباده الصالحين بأنّهم يخلّدون في مكان فيه الزّبيب/ العنب الأبيض والماء الوفير.

أمّا الولدان المخلّدون[2] (mualladûn) فهي عند لوكسنبرغ صفة من صفات ثمار الجنّة، فالمراد بالولدان (wildân) المعنى السّرياني «يلدا» (yalda)؛ أي الثّمار. وفي المقابل، إنّ «مخلّدون» هي في الأصل «مجلدون» (mualladûn)، فإذا ثمار الجنّة مجلّدة (باردة)[3].

ونحن إذا ما غضضنا النظر عن الاعتراضات الّتي قدّمها ستيفان فيلد (Stephan Wild) [المتمثّلة أساساً في] أنّ القرآن يشير صراحةً إلى وجود ﴿قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ﴾ (سورة ص: 38/ 52)»[4]، فإنّ الاعتقاد بأنّ «الحور العين» جَوَارٍ يُصيب منهنّ الفائزون بالجنة لذّةَ الجماع تصوّرٌ رفضه جزء لا يُستهان به من المتكلّمين والفلاسفة المسلمين، رأوا الآيات القرآنية المصوّرة لملذّات الجنّة تعابير رمزية، الغاية منها تقريب الصّور من أذهان

---

(1) Luxenberg, (Christoph), The Syro-Aramaic Reading of the Koran, (op cit), p. 259.

(2) انظر: (سورة الواقعة: 56/ 17).

(3) Luxenberg, (Christoph), The Syro-Aramaic Reading of the Koran, (op cit), pp. 284- 288.

(4) الجمل، بسّام، التحرّي الفيلولوجي للمعجم القرآني القراءة السريانيّة الآراميّة والقراءة اليونانيّة وجهاً لوجه، موقع مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: http://www.mominoun.com/articles

المسلمين[1]؛ لأنّ بعث النّاس يوم الحشر لا يكون بالأبدان، وإنّما يكون بالأنفس. فالفارابي (260-339هـ) والشيخ الرئيس ابن سينا (370-428هـ) عدّا الجسد عارضاً (l'accident) يعوق الجوهر (la substance)؛ أي النّفس، عن تحقيق كمالها في الآخرة.

النّموذج الثّالث من كتاب غابرييل صوما:

(البقرة: 2/ 104): ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾.

رفض غابرييل صوما جميع المعاني الّتي اقترحها المفسّرون المسلمون لكلمتيْ «راعنا» و«انظرنا»؛ فكلمة «راعنا» ليست بفعل أمر، وإنّما هي صفة تفيد في الآرامية الغربية والآرامية الشرقيّة «الشخص المتكبّر». أمّا «انظرنا»، فهي عنده مشتقّة من الكلمة الآرامية «نطار» (natar) التي تعني دلّ وأَرشد وهدى القوم إلى الصراط المستقيم. ويرى صوما أنّ ناسخي المصحف وضعوا نقطة فوق «الطاء» سهواً[2].

وبناءً على ذلك، استنتج أنّ إرجاع الآية القرآنيّة إلى أصلها الآرامي يجعلها تفيد المعنى الآتي: «لا تقولوا هو شخص متكبّر، ولكن لتقولوا أرشدنا إلى الطريق المستقيم»[3].

---

(1) يكفي الإشارة إلى الموقف الّذي تبنّاه أبو العلاء المعري (ت 449هـ/ 1058م) في (رسالة الغفران) من إسلام العامة الذين اعتقدوا أنّ الجنة فضاء للمتع الحسية والجنسية بالاستناد إلى ظاهر النص القرآنيّ. المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، دار المعارف، سوسة/ تونس، 2001م، ص118- 121.

(2) تعدّدت المعاني الموصولة بـ «نَظَرَ» في اللّغة العربيّة، ومن أهمها الحفظ والحماية، فالنّاظر والنّاطور هو حافظ الزّرع والتّمر والكَرْم. انظر: ابن منظور، جمال الدّين، لسان العرب، (مرجع سابق)، مادة (ن، ط، ر).

(3) عديدة هي المفردات القرآنيّة التي عدّها غابرييل صوما من أصل آرامي، ومنها كلمة سورة، فهي الكلمة الآرامية «شوره-شورى». وفي تقديره أخطأ المسلمون عندما عدّوا «السورة» كلمة دالة على جزء من كلام الله، في حين تفيد في الآرامية «كلمة =

إنّ المفسّرين -وإنْ اختلفوا في تحديد معنى الآية- لم يختلفوا في دلالاتها؛ فالمقصد بيّنٌ للقارئ، سواء أَوَعَى المعاني المتّصلة بالمفردات المكوّنة للآية أم لم يَعِهَا، فالآية في الصيغة التي اعتمدها المفسّرون تنطوي على تقريع وتوبيخ للذين أساؤوا إلى الرسول محمّد، وفيها أيضاً حثّ على الالتفاف حوله والامتثال له، وهما معنيان لا نحسب الصيغة التي اقترحها صوما قد أضافت إليها شيئاً مهمّاً.

نماذج من محاولة كروب البحث عن الأصل الجعزيّ للمفردات القرآنيّة:

تعدّدت مسالك الباحثين في شأن تحديد معاني مفردات المعجم القرآني، وذلك بالنظر إلى اختلاف المنطلقات، فلئن ولّى أغلب الباحثين وجوههم قِبل السريانية/ الآرامية، فإنّ كروب اهتمّ بالتأثير الأثيوبي في المعجم القرآني؛ فهو يرى أنّ العديد من المفردات القرآنيّة هي في الأصل مستمدّة من اللغة الحبشيّة، وذلك على النحو الآتي:

المفردات القرآنية	المفردات الحبشيّة	المعاني
مائدة	مائيدي (ma‘ede)	طاولة، أطباق
الشيطان الرجيم	الشيطان الرجوم	اللعين
جبت[1]	حيبت	المفاجئ الجديد غير المتوقّع=الآلهة الغريبة
طاغوت	طاعوت	الصنم

= الله» (وهو يقصد السيّد المسيح). وكذا الشأن بالنسبة إلى كلمة «الفرقان» وهي في الآرامية «فُرْقُونُو» التي تعني «الخلاص الإلهي» (وهو يشير إلى يسوع المخلّص)، وكلمة «قل» وهي من قُول (Qol) أي أُوحِي إليّ، والصّمد من صَمَاد (samad)؛ أي الله أو الشّخص الذي يجمع الناس حوله (المقصود بذلك يسوع). انظر في ذلك ص129 و ص144 و ص423.

Sawma, (Gabriel), The Qur’an: Misinterpreted, Mistranslated, and Misread, (op cit).

(1) نُشير إلى وجود اختلاف بين الباحثين المعاصرين في تحديد أصول العديد من المفردات =

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ كروب لم يكتفِ بالإحالة على معاني المفردات، وإنّما عمل أيضاً على تتبّع تأثير المعاني الأثيوبية لتلك المفردات في الآيات القرآنية، مؤكّداً أنّ فهم الآيات القرآنية يقتضي مقارنتها بـ (الكتاب المقدّس) الذي كان معتمداً في كنائس أثيوبيا، مقرّاً بأنّ الآيات القرآنية المتعلقة بالعقائد المسيحيّة قد رفدت من المسيحية الأثيوبية، وذلك بالنظر إلى وجود روابط بين المسلمين والحبشة تجلّت في الهجرة الأولى، وفي العلاقات التجارية التي قامت بين الطّرفين.

وما يشدّ الانتباه أنّ الباحث عبّر، في مواضع عديدة، عن صعوبة استخراج المفردات الأثيوبية الدخيلة على النص القرآني، ويعود ذلك إلى أسباب عديدة، منها أنّ البحوث في هذا الحقل المعرفيّ لا تزال في بداياتها، وبالنظر إلى تقاطع العلاقات بين الأمم والشعوب، ما يجعل من تحديد المؤثّر والمتأثّر مسألة شديدة التعقيد. ففي خاتمة البحث المنشور ضمن «القرآن في محيطه التّاريخي» لم يستبعد كروب أنْ تكون جملة من الألفاظ الجعزيّة/ الحبشية آراميّة الأصل.

وبصرف النّظر عن هذه المسألة، إنّ مقاربة كروب احتوت على إسقاطات عديدة؛ فعلى سبيل المثال: إقراره بأنّ طلب الحواريّين نزول مائدة من السّماء[1]

= القرآنية، ومن بينها كلمة جبت (Geb)؛ فلئن نفى كروب (ما وراء ألفاظ مفردة، ص309)، في ثنايا تعليقه على رأي وهيب عطا الله جرجس (1919-2000م)، أن تكون هذه الكلمة دالّة على «توت المصري»، فإنّ يوسف الصديق ذهب إلى القول: إنّ المقصود بـ «جب (Geb) أوكرونوس اليوناني والد أوزيريس، الّذي منح توت أرضاً ليحكم البشر فيها». راجع: الصّديق، يوسف، هل قرأنا القرآن؟، (م.س)، ص178.

(1) (سورة المائدة: 5/ 111- 115): ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿111﴾ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۖ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿112﴾ قَالُوا۟ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿113﴾ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ ۖ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ =

ليست سوى «معالجة فكرية قرآنية لترنيمة أثيوبية»[1] هي «ترنيمة يوحنّا أسقف أكسوم»[2]، قراءة لا تخلو من تعسّف؛ ذلك أنّ المُقَارِنَ بين المقاطع التي اعتمدها كروب من «ترنيمة يوحنّا» والآيات القرآنية لا يجد تشابهاً واضحاً في الأحداث، أو الأقوال، يدفع إلى القول: إنّ الآيات القرآنية هي صدى للنصّ الأثيوبيّ.

راوحت المصنّفات الإسلاميّة، في معالجتها قضايا المعنى في النّصّ القرآني، بين الاعتراف بقدرة الإنسان على النّفاذ إلى معاني كلام الله والقول باستحالة الإلمام بها، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ المقاربات التقليديّة لم تعِ أنّ المعنى في النصّ القرآني هو نتيجة تفاعل العقل البشريّ مع هذا النصّ فهماً وتفسيراً وتأويلاً؛ فالوحي بنزوله على النّبيّ محمّد تحوّل من نصّ إلهيّ إلى نصّ إنسانيّ (التّأويل). وقد أدّى الانتقال من طور المشافهة إلى طور التّدوين إلى التحوّل من حيّز المعنى، الذي عبّر عنه النبيّ، إلى حيّز ممكنات المعنى (Les possibles du sens)؛ ذلك أنّ غياب الرّسول محمّد عسّر على المفسّرين استجلاء معاني آي القرآن الكريم وتفسيرها.

وبناءً على ذلك، إنّ الإمساك بالمعنى هو أضغاث أحلام رسّخها في المتخيّل الإسلامي الفاعلون في الخطاب الدّيني (الفقهاء، والمفسّرون...)؛ لأنّ «تحديد المتكلّم لمعاني كلامه لا يمكّن من تحديد المقصود [...ولأنّ اللفظ عاجز] عن تمثيل المعنى الأوّل قبله، فضلاً عن تمثيل المعنى الأصليّ»[3]، ولأنّ المعنى متى اتّصل بالمتلقّي صار التّعدد قدره ومآله.

وقد قامت الدّراسات المعاصرة بدور مهمّ في تجديد أسس البحث في

= خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿١١٤﴾ قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّيٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

(1) كروب، مانفريد، ما وراء ألفاظ مفردة، (م.س)، ص312.

(2) المرجع نفسه، ص313.

(3) يوسف، ألفة، تعدّد المعنى في القرآن، (م.س)، ص405-406.

قضايا المعنى في النص القرآني، وذلك عندما ميّزت بين الخطاب القرآني والنّص القرآني (المصحف) من مستويات عديدة أهمّها المعجمي والنحوي والتّداولي. وبيّنت تأثير ذلك الاختلاف في بنية الرسالة ومضامينها وأهدافها؛ فالمقاربة الأنثروبولوجيّة لجاك غودي كشفت أنّ المسألة تتّصل ببنية الثّقافة الّتي تقوم على نظامين مختلفين للعقل هما: العقل الكتابيّ (La raison graphique) والعقل الشّفويّ (La raison orale). ووضّحت أنّ لكلّ واحد منهما نواميس مخصوصة في استعمال اللّغة وبناء الوضعيّات التواصليّة، وهو ما يؤثّر بالضرورة في صناعة المعنى.

وفي المقابل، عالجت المقاربة الفيلولوجيّة قضايا «المعنى في النصّ القرآني» اعتماداً على آليّات علم اللغات المقارن، وهو ما تجلّى في سعيها إلى إيضاح ما غمُض من لغة القرآن بالعودة إلى المعاني الموصولة بالكلمة في اللّغات الأصليّة (الآراميّة، والحبشيّة...). وبهذه الطريقة، فتحت المباحث الفيلولوجيّة آفاقاً جديدةً للبحث في معاني النص القرآني، وقدّمت قراءة لم نألفها. بيد أنّ تركيزها على الألفاظ والمفردات جعل عمل الفيلولوجي أقرب إلى عمل المترجم، وقد ترتّب على ذلك إهمالها مقتضيات الاستعمال المجازي للّغة، وعدم اهتمامها بمنطق التطوّر الّذي يحكم اللغات. فأغلب المحاولات لم تعِ أنّ تبيّن معاني الكلمات لا يكون بالبحث عن أصولها فحسب، وإنّما بالنظر أيضاً في الدلالات المتعلّقة بالاستعمال الّذي اتّخذته المفردات في كلّ لغة. ويعود ذلك إلى حرصها على إثبات أنّ النّص القرآني، وما احتوى عليه من معتقدات وقيم، لا يعدو أنْ يكون صياغةً جديدةً للموروث الدّيني اليهودي والمسيحي[1].

---

(1) يُعدُّ يوسف الصديق أكثر الباحثين المعاصرين وعياً بتلك المزالق، فقد كان حريصاً على إبراز ما يميّز مشروعه من مشاريع المستشرقين؛ فهو ما انفكّ يؤكّد أنّ الهدف الرئيس الّذي يسعى إليه هو تبيّن مظاهر انفتاح النص القرآني على الآخر الثقافي والميتافيزيقي... راجع: الصّدّيق، يوسف، الآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط2، 2015م.

قائمة المصادر والمراجع

المصدر:

- القرآن الكريم، مصحف الجمهوريّة التونسيّة برواية عيسى بن مينا المعروف بقالون، دار سيراس، تونس، (د.ت).

المراجع:

- أركون، محمّد:
  - القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت-لبنان، ط2، 2005م.
  - تبنّينا للحداثة المادية دون الفكرية لتلك الحداثة عمق تخلّفنا، مجلة نزوى، سلطنة عمان، العدد 26، نيسان/ أبريل 2001م.
  - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت-لبنان، ط1، 1999م.
  - نقد قضايا العقل الدينيّ، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط1، 1998م.
- الأنباري، أبو بكر محمّد، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية في دمشق، دمشق، 1971م.

- بن عيّاد، محمّد:
  - مضارب التّأويل، تقديم محمّد الخبو، مطبعة التّسفير الفنّيّ، صفاقس-تونس، 2003م.
  - مسالك التأويل السيميائي، منشورات وَحدة البحث في المناهج التأويلية، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس، صفاقس-تونس، ط1، 2009م.
- البيضاوي الشيرازي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت-لبنان، ط1، 1999م.
- التّجديتي، نزار، مفهوم التّلقّي من خلال الأنموذج التّواصليّ لنظريّة زيجفريد شميث، مجلّة عالم الفكر، مج 35، العدد الرّابع، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، نيسان/ أبريل-حزيران/ يونيو 2007م.
- الجابري، محمّد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2006م.
- الجرجانيّ، علي محمّد الشّريف، معجم التّعريفات، تحقيق محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة-مصر، 2004م.
- الجمل، بسّام:
  - «هل فعلاً لم نقرأ القرآن البتّة؟ في المقاربات الفيلولوجية والإيتيمولوجيّة للمعجم القرآنيّ»، ضمن: إشكاليّة المنهج في العلوم الإنسانيّة، منشورات مدرسة الدكتوراه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، تونس، 2012م.
  - التحرّي الفيلولوجي للمعجم القرآني القراءة السريانيّة الآراميّة والقراءة اليونانيّة وجهاً لوجه، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: http://www.mominoun.com/articlesalid.
- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدّيب، الدوحة-قطر، 1399هـ.

- دايك، فان، النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، 2000م.
- رينولدز، جبرئيل سعد، وآخرون، القرآن في محيطه التّاريخي، ترجمة سعد الله السّعدي، منشورات الجمل، بيروت-لبنان، وبغداد-العراق، ط1، 2012م.
- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، حقّقه محمّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث في القاهرة، مصر، (د.ت).
- السّجستانيّ، أبو بكر عبد الله، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت-لبنان، ط1، (د.ت).
- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، سلسلة مفاتيح، تونس، ط1، 1994م.
- السعيد، لبيب، المجمع الصّوتي الأوّل للقرآن أو المصحف المرتّل، دار الكتاب العربي، القاهرة-مصر، ط2، 1978م.
- السّيوطي، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، (د.ت).
- الشّرفي، عبد المجيد:
  - الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطّليعة، بيروت-لبنان، ط2، 2008م.
  - تنزيل القرآن الكريم وتأويله، تعريب حسناء التّواتي، الحياة الثقافيّة، العدد 56، تونس، 1990م.
- الصّدّيق، يوسف:
  - الآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط2، 2015م.
  - هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟، ترجمة منذر ساسي،

مراجعة يوسف الصدّيق، دار التنوير/دار محمّد علي الحامي، بيروت-لبنان، صفاقس-تونس، ط1، 2013م.

- الطّبري، محمّد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القران، هذّبه وحقّقه وعلّق عليه بشّار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، دار الرسالة، بيروت-لبنان، ط1، 1994م.
- عبد العظيم، محمّد، معاني النص الشعري: طرق الإنتاج وسبل الاستقطار ضمن صناعة المعنى وتأويل النّصّ، منشورات كلية الآداب في منوبة، جامعة تونس1، سلسلة النّدوات، المجلّد VIII، تونس، 1992م.
- عصفور، جابر، قراءة التراث النقدي، مؤسّسة عيبال للدراسات والنشر، نيقوسيا-قبرص، ط1، 1991م.
- فاركلوف، نورمان، تحليل الخطاب، ترجمة طلال وهبة، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2009م.
- الفراهيديّ، أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزوميّ وإبراهيم السّامرائيّ، منشورات الأعلميّ للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط1، 1988م.
- قريرة، توفيق، التّعامل بين بنية الخطاب وبنية النّصّ في النّصّ الأدبيّ، مجلّة عالم الفكر، مج 32، العدد2، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، تشرين الأول/أكتوبر-كانون الأول/ديسمبر 2003م.
- قويعة، حافظ، محمّد مخاطباً في القرآن، الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث:

http://www.mominoun. com/articles.

- كروب، مانفريد، ما وراء ألفاظ مفردة مائدة- شيطان- جبت وطاغوت، ضمن كتاب القرآن ومحيطه التّاريخي، ترجمة سعد الله السّعدي، منشورات الجمل، بيروت-لبنان، وبغداد-العراق، ط1، 2012م.

- مانغونو، دومينيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون/ دار الاختلاف، بيروت-لبنان، الجزائر العاصمة-الجزائر، ط1، 2008م.
- المسعودي، حمّادي، الوحي من التّنزيل إلى التّدوين، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، سلسلة بحوث جامعية، دار سحر، تونس، ط1، 2005م.
- مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط1، 2007م.
- المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، دار المعارف، سوسة-تونس، 2001م.
- ابن منظور، جمال الدّين، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، ط1، 1997م.
- أبو زيد، نصر حامد:
  - إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، ط7، 2005م.
  - مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن، سلسلة دراسات أدبيّة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ط1، 1990م.
- ابن هشام، عبد الملك، السّيرة النّبويّة، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1987م.
- يقطين، سعيد، من النّصّ إلى النّصّ المترابط، مجلّة عالم الفكر، مج32، العدد الثّاني، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر-كانون الأول/ ديسمبر 2003م.
- يوسف، ألفة، تعدّد المعنى في القرآن، دار سحر وكلّيّة الآداب في منّوبة، تونس، ط1، 2003م.

- Arkoun, (Mohamed), Penser l'Islam Aujourd'hui, ENEL, l'aphomic, Alger, 1993.
- Barthes, (Roland), Leçon, èditions du Seuil, Paris, 1978.
- Benveniste, (Émile), Problèmes de linguistique générale, Tom 2, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1980.
- De Saussure, (Ferdinand), Cours de linguistique générale, Payot & Rivages, Paris, 1995.
- Du bois, (Jean) [et al.], Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, éd Larousse, Paris, 1972.
- Eagleton, (Terry), Critique et théories littéraires: Une introduction, PUF, Collection Formes sémiotiques, Paris, 1994.
- Goody, (Jack), La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, Traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, Le sens commun, èditions de Minuit, Paris, 1979.
- Greimas (Algirdas Julien) & Courtés (Joseph), Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1994.
- Hirsch, (E. D), Validity in Interpretation, Yale University Press, New Haven, United States of America, 1967.
- Jakobson, (Roman), Essais de linguistique générale 1 Les fondations du langage, Préface Nicolas Ruwet, Collection Reprise, Ed Les Editions de Minuit, Paris, 2003.
- Kropp, (Manfred), Un Philologue lit le Coran, http://www.filmsdocumentaires.com/films/1524-manfred-kropp, 12/04/2011
- Luxenberg, (Christoph), The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran, Verlag Hans Schiler, 2007.
- Nowakowska, (Aleksandra), Jean-Michel Adam, La linguistique textuelle. Introduction à l'analyse textuelle des discours, Cahiers de praxématique [En ligne], 44 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 28 juin 2016. URL: http://praxematique.revues.org/1690.

- Paul, (Zumthor), Essai de poétique médiévale, Ed du seuil, Paris, 1972.
- Sawma, (Gabriel), The Qur'an: Misinterpreted, Mistranslated, and Misread. The Aramaic Language of the Qur'an, Adi Books, U S A, 2006.



القراءات والتَّشريع

المُنجي الأسود[1]

الملخص:

سنحاول في هذه الورقة البحثية أن نجلّيَ مظاهر التعالق بين القراءات علماً من علوم القرآن، واستنباط الأحكام الفقهية من النص القرآني الأصل الأوّل من أصول التشريع. وهو بحث يرتكز، أوّلاً، على طرح إشكاليّ لطبيعة العلاقة بين القرآن الواحد ونصوص القراءات التي أخرجت هذا الواحد إلى المتعدّد، وطبيعة علاقتها بالتّشريع من جهة أصوليّة ثانياً، لنقف، ثالثاً، على مظاهر اختلاف التشريع باختلاف القراءة في مجالي العبادات والمعاملات، لنرصد، في خضم تجلية هذه المظاهر، ما ارتبط من جهة القراءات القرآنية من قضايا أشكلت على المشرّع، أو كشفت منهجه وخلفيته الإيديولوجية في كيفية التعامل مع القراءات تعاملاً متفاوت الدرجات. فهذا الرصد قد يمكّننا من تقديم مجموعة من النتائج الأوّلية لقراءة نقدية تسعى إلى تمثّل قيام العلاقة بين القراءة والتشريع على مفارقة تاريخيّة كثيراً ما غفل عنها الدارسون، وتتمثل في النتائج، التي استقرّ عليها كلّ من علمي القراءات والفقه، من حيث ماهيتهما ومجالات

(1) أستاذ مساعد في المعهد العالي للغات المطبّقة في المكنين، جامعة المنستير، مهتمّ بالدراسات الحضاريّة.

اشتغال كلّ منهما، استقراراً يحجب التعالق المتين الذي يربط بين القراءات والتشريع؛ فلا شكّ في أنّ هذا الحجب قد أدّى، على مستوى التصوّر العام، إلى تغييب الارتباط بين العلمين تغييباً قد يؤدي، لو طُبّق في الواقع العملي، إلى فقدان الكثير من الأحكام التشريعية التي حوتها المدوّنة الفقهية.

الكلمات المفاتيح: القرآن، القراءات، التشريع، الفقه، الاختلاف.

تمهيد:

يكتسي موضوع القراءات والتشريع أهمّية بالغة، من حيث المفارقة التي قامت عليها العلاقة بين الطرفين، وتتمثّل في ارتكاز الآلة الفقهية القديمة في استنباط الأحكام على قراءات كثيرة عُدّت بعديّاً خارجة عن القراءة الرسمية التي سَيَّجَتْ ما خالفها من القراءات، فأقصتها من التلاوة والتعبّد اللفظي. ولكن حضورها السابق للتسييج تاريخيّاً أبقاها حاضرةً حضوراً بالغ الأهميّة، بما هو أسّ من أسس تلك الأحكام. وإزاء هذه المفارقة التاريخيّة ظهر الخطاب التبريري في مختلف علوم القرآن، ولا سيّما منها علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ. فظهرت الفصول المشرّعة لحضور القراءات المخالفة في التشريع، والمبرّرة للتعارض الظاهر بين غيابها اللفظي في نصّ المصحف الإمام وحضورها التشريعي في نصوص الأحكام. وعلى أساس هذه المفارقة القائمة على ثنائية الحضور والغياب، بدا لنا أن نقلّب السؤال عمّا أصبح اليوم من المسلّمات، مثل مشروعيّة التساؤل عن الفرق بين القرآن والقراءات؟ وعن علاقة ذلك بالتشريع؟ وعن تجلّيات تلك الثنائية؟ وعن النتائج المترتبة عليها تاريخياً؟

أوّلاً: القرآن والقراءات:

استقرّ الرأي عند علماء القرآن والقراءات المتأخّرين على أنّ القرآن والقراءات تسميتان لمسمّى واحد هو الوحي. حتّى أنّ أصحاب الدراسات التقليدية المعاصرة اتفقوا، تأسّياً بهذا الرأي، على أنّ القراءات هي علم

يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنيّة وطريق أدائها اتّفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجه لناقله[1]**، وهي أيضاً: اختلاف في اللّهجات وكيفيّة النطق وطرق الأداء فقط، من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة وإشباع ومدّ وقصر، وتشديد وتخفيف وتليين نزل بها جبريل على النبيّ [ت 11هـ] ﷺ فقرأها الرّسول على صحابته**[2]**.**

وبالعودة إلى أصول هذا التعريف، فإنّنا نقف عليه في ما انتهى إليه علم القراءات في بداية القرن التاسع للهجرة مع شمس الدين بن الجزري (ت 833هـ)، حيث قال: «**القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزوّ الناقلة خرج النحو واللغة والتفسير وما أشبه ذلك**»[3] لكنّ ابن الجزري، وهو يقرّر هذا التعريف، كان يروم إصباغ صفة التواتر على القراءات العشر المنسوبة إلى **أبي جعفر** (ت 130هـ)، **ونافع** (ت 169هـ)، **وابن كثير** (ت 120هـ)، **وأبي عمرو** (ت 154هـ)، **ويعقوب** (ت 205هـ)، **وابن عامر** (ت 118هـ)، **وعاصم** (ت 127هـ)، **وحمزة** (ت 156هـ)، **والكسائي** (ت 189هـ)، **وخلف** (ت 229هـ)[4]. وقد خلص ابن الجزري في نهاية سعيه إلى إثبات تواتر القراءات السبع إلى أنّ **كُلَّ قِرَاءَةٍ مِنْهَا مَعَ الْأُخْرَى بِمَنْزِلَةِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ، يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهَا كُلِّهَا، وَاتِّبَاعُ مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنَ الْمَعْنَى عِلْماً وَعَمَلاً، وَلَا يَجُوزُ تَرْكُ مُوجِبِ إِحْدَاهُمَا لِأَجْلِ الْأُخْرَى ظَنّاً أَنَّ ذَلِكَ تَعَارُضٌ**[5].

---

(1) محيسن، محمد محمد سالم، المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1997م، ج1، ص6.

(2) لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م، ص87.

(3) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص9.

(4) المصدر نفسه، ص18.

(5) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتب العلمية]، ج1، ص51.

وإذا كان موقف ابن الجزري ينحصر في القراءات العشر، فإنّ غيره ممّن سبقه رأى أن غير هذه القراءات هي الأوْلى بالقبول. وينطبق هذا الأمر على كلّ المشتغلين بالقراءات والتفسير ممّن ينتمون إلى المنظومة الفكريّة السنّية، أو مثيلتها الشيعية، أو حتى الاعتزالية. ومن أمثلة هذا الاختلاف عدم اتّفاق القدامى على أنّ القراءات، بقطع النظر عن هويتها العقدية أو الفكرية، هي القرآن ذاته. فالزركشي (ت 794هـ)، على سبيل المثال، يرى أنّ **القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان؛ فالقرآن هو الوحي المنزَّل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها، من تخفيف وتثقيل وغيرهما**[1]. أمّا إذا تعلّق الأمر بالتشريع، فكيف يمكن التعامل مع هذين الرأيين المتقابلين؟ وهل طُرِح هذا الإشكال فعلاً في القرون الأولى التي تَشكّل فيها التشريع أصولاً وأحكاماً فقهية؟

ثانياً: التشريع:

يقوم التشريع في التصوّر التقليدي عموماً على ثلاثة مصطلحات هي: الفقاهة والفقه وأصول التشريع. أما الفقاهة، فتعني تلك الملكة التي **يستطيع بها الإنسان إدراك مقاصد الشريعة واستنباط الأحكام العمليّة من أدلّتها التفصيليّة**[2]. وأمّا الفقه، فيُعرَّفُ بأنّه **العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة، المكتسبة من أدلّتها التفصيليّة. أو هو علم بالمسائل الشّرعية العمليّة**[3]. وأمّا أصول التشريع، وفق ما قرّره القدامى، فهي: **القرآن والسنّة والإجماع**

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م، ج1، ص318.

(2) قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت-لبنان، ط2، 1988م، ص348.

(3) أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق-سورية، ط2، 1988م، ص289.

والقياس. ومثلما هو ظاهر في ترتيب هذه الأصول، فإنّ القرآن يُعدّ المصدر الأول من مصادر التشريع واستنباط الأحكام منه.

وفي سياق هذه التعريفات تتنزّل القراءات من زاويتين نقدّمهما بالتدريج بحسب حضورهما التاريخي. فقد حضرت القراءات، أوّلاً، في الواقع العملي للفقيه منذ نشأة الفقه وبداية استنباط الأحكام؛ لذلك كانت القراءات من النصوص التشريعيّة الأولى التي عوّل عليها المسلمون في هذا الصدد؛ ويمكن أن نسمّي هذه الفترة بشيء من التبسيط مرحلة البدايات. أمّا الزاوية الثانية، فهي حضور القراءات في طرح إشكالية علاقتها بالقرآن التي بيّناها أعلاه؛ ويمكن تسمية هذه الفترة بمرحلة النهايات. ولمزيد من التوضيح نطرح السؤال الآتي: ما الفرق بين القراءات في مرحلة البدايات والقراءات في مرحلة النهايات؟ وكيف تعامل علماء القراءات والفقهاء مع قراءات ما بين المرحلتين؟[1]

إنّ الإجابة عن هذا السؤال يمكن تجليتها بمقابلة بين ما انتهت إليه القراءات من التأصيل والتسييج مع ابن الجزري في بداية القرن التاسع للهجرة؛ أي بعد أن أُقصِيَت أغلب القراءات، ولم يُبقِ منها ابن الجزري، ومن عاضده من علماء القراءات، معاضدةَ منهجٍ وتوجّهٍ إلا ما اصطلح على تسميته بالقراءات العشر. أمّا القراءات في مرحلة البدايات، فقد كانت غير

(1) كنا قد أشرنا في أطروحتنا: القراءات علماً من علوم القرآن (منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2017) إلى أنّ علم القراءات قد مرّ بخمس مراحل هي: 1- مشكلة تعدّد اللهجات والحلّ في التشريع للاختلاف. 2- مشكلة الاختلاف والحلّ في التدوين. 3- مشكلة تعدد القراءات المخالفة للمدوّن والمروي والحلّ في الاختيار. 4- مشكلة انفتاح الاختيار والحلّ في الحدّ من الاختيار وتكريس حدّ ابن مجاهد (ت 324هـ) في القراءات السبع. 5- مشكلة عدم الرّضا عن اختيار ابن مجاهد للقراءات السبع والحلّ في إضفاء صفة التواتر على القراءات العشر. ما يبيّن أن تاريخ القراءات قد بدأ بالتشريع لإباحة الاختلاف في القراءات وانتهى بالتشريع لتحريم الاختلاف فيها. فتمعّن!

مسيّجة ولا مقصاة، فكان الفقيه يستنبط منها الحكم دون أن تسلّط عليه إحراجات سلطة المَأسسة العلميّة للقراءات، أو سلطة القداسة التي رافقها التشدد في مدى قبول القراءة. والبحث التاريخي قد يسعفنا في تتبع زمن ظهور القراءة في المصادر القديمة، على الرغم من أنّ ذلك يبقى غير دقيق دقةً علميةً صارمةً. وعلى هذا الأساس، يتسنّى لنا أن نعرض نماذج من اختلاف التشريع باختلاف القراءة في المصادر التي أمكن لنا الاطّلاع عليها، دون أن نغفل القراءات التي كانت محفوظة في الذاكرة، فبقيت خطاباً شفوياً ولم تنتقل إلى المكتوب إلا في فترة متأخّرة.

وقبل أن نمرّ إلى عرض مظاهر التعالق بين القراءات والتشريع نودُّ أن ننبّه إلى أنّ القراءات الشيعيّة، التي لها علاقة بالتشريع، يصعب تتبّعها تاريخياً؛ فهي لم تخضع لما خضعت له القراءات في المصادر السنّية من مأسسة وتسييج داخل المنظومة الفكرية الشيعية ذاتها، وتتبّع هذا الأمر يحتاج إلى بحث لا يتّسع إليه هذا المقام.

ثالثاً: مظاهر التعالق بين القراءات والتشريع:

يمكن تجلية هذا التعالق باتّباع اختلاف الأحكام بسبب اختلاف القراءة في المحورين التقليديين: العبادات والمعاملات. وما وقفنا عليه في محور العبادات تعلق بالطهارة والصلاة والصوم والحجّ. أمّا في محور المعاملات، فرصدنا العديد من القراءات في الحدود والمواريث والمناكح. ولا يعني ذلك أنّنا نسعى في هذا الصدد إلى الإلمام بكل مظاهر الاختلاف في المحورين المذكورين، فذلك ما يتجاوز غايتنا، وهي إبراز مظاهر ذلك التعالق وبيان خلفياته الأصوليّة والإيديولوجية والفكرية والمذهبية... إلخ.

I- العبادات:

1- الطهارة:

رصدنا في آية الوضوء ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾

[المَائدة: 6] ثلاث قراءات سبعية[1]؛ فقد قُرئ لفظ «**أَرْجُلَكُمْ**» بنصب اللام وبخفضها وبرفعها. ونسب القرطبي (ت 671هـ) القراءة بالنصب إلى نافع وابن عامر والكسائي؛ ونسب القراءة بالرفع إلى نافع في رواية الوليد بن مسلم (ت 194هـ) عنه، وهي قراءة الحسن (ت 110هـ) وسليمان الأعمش (ت 148هـ)؛ ونسب القراءة بالخفض إلى ابن كثير وأبي عمرو وحمزة، ثم علّق على هذه القراءات بقوله: **وبحسب هذه القراءات اختلف الصحابة والتابعون، فمن قرأ بالنصب جعل العامل «اغسلوا» وبنى على أنّ الفرض في الرّجلين الغسلُ دون المسح، وهذا مذهب الجمهور والكافّة من العلماء، وهو الثابت من فعل النبي ﷺ، واللازم من قوله في غير ما حديث، وقد رأى قوماً يتوضّؤون وأعقابهم تلوح فنادى بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النّار أسبغوا الوضوء». ثم إن الله حدّهما فقال ﴿إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ﴾ كما قال في اليدين ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ فدلّ على وجوب غسلهما، والله أعلم. ومن قرأ بالخفض جعل العامل الباء، قال ابن العربي** (ت 543هـ): **اتفقت العلماء على وجوب غسلهما، وما علمت من رد ذلك سوى الطبري** (ت 310هـ) **من فقهاء المسلمين، والرافضة من غيرهم، وتعلّق الطبري بقراءة الخفض**[2]. وفي تعليق القرطبي يظهر البعد العقدي مُوجِّهاً لاختيار القراءة، وعاملاً حاسماً في تحديد معانيها. فقراءتا النصب والرفع تعنيان غسل الرّجلين. أمّا قراءة الخفض، فتعني إمّا وجوب الغسل، وإمّا التخيير بين الغسل والمسح، وإمّا وجوب المسح. ووجوب المسح هو الذي تعلّقت به الشيعة تعلّقاً عقائديّاً مبنيّاً

---

(1) نسبة إلى من قرأ بها من القراء السبعة. وهذا النعت قصدناه في هذا السياق للتمييز بين القراءة التي استقرّت في الضمير الجمعي أنها من القرآن المتلو والقراءة المخالفة مخالفة أقصتها من الانتماء إلى هذا القرآن المتلو، لكنّ الفقهاء الأوائل استندوا إليها في استنباط الأحكام قبل أن يقصيها علماء القراءات، وينفوا عنها صفة القراءة نفياً تامّاً.

(2) القرطبي، شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ج6، ص91.

على رفض الآخر السنّي؛ لذلك كان التعلّق السنّي بقراءة الغسل دون المسح مبنيّاً على رفض الآخر الشيعي أيضاً.

أمّا القراءة المخالفة التي تغيب عن المصادر السنّية فقد استبدلت حرف الجر «من» بحرف الجرّ «إلى» فصارت الآية «**اغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم من الكعبين**»[1]. وهي قراءة مُنتِجة لمعنى جديد يحدّد فيه المشرّع كيفية أخرى للوضوء هي بداية غسل اليدين من المرافق انتهاء بالأصابع وبداية مسح الرجلين من الكعبين انتهاء بالأصابع أيضاً. وهي قراءة يستند إليها الشيعة في وجوب الموالاة والترتيب بحسب رتبة الأعضاء المذكورة في القراءة والكيفية التي قرئت بها. يقول ابن إدريس الحلي (ت 598هـ) في هذا الصدد: **وغسل اليدين من المرافق إلى أطراف الأصابع، وعند بعض أصحابنا أنّ البدأة في الغسل من المرافق واجب لا يجوز خلافه، فمتى خالفه، وجبت عليه الإعادة، والصحيح من المذهب أن خلاف ذلك مكروه شديد الكراهة، حتى جاء بلفظ الحظر، لأنّ الحكم إذا كان عندهم شديد الكراهة يجيء بلفظ الحظر، وكذلك إذا كان الحكم شديد الاستحباب)**[2]، في إشارة ضمنية إلى كلّ من خالفه في التصوّر والكيفية العملية.

ولا شكّ في أنّ هذا الترتيب، بهذه الكيفية، يخالف ما قرّرته القراءة الرسمية، على الرغم من تعدّد أوجهها من زاوية اختلاف حركات الإعراب فيها. أمّا الأحاديث المروية عن الرسول رواية سنّية، أو شيعيّة، وما يمكن أن

---

(1) وردت هذه القراءة منسوبة إلى مصحف عليّ بن أبي طالب (ت 41هـ) في: العاملي، علي بن يونس (ت 877هـ)، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق وتعليق محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط1، 1384هـ، ج3، ص269.

(2) الحلي، محمد بن إدريس، كتاب السرائر، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ط2، 1410 هـ، ج1، ص99.

تعضده الأخبار الناقلة للسنّة الفعلية، فتبدو أضعف من أن تَحُدَّ من قوّة القراءة القرآنيّة التي عوّل عليها المشرّع السنّي والمشرّع الشيعي في استنباط حكم الوضوء؛ فإذاً، حكم الوضوء وفق القراءة السنيّة باطل عند الشيعة، وهو أيضاً وفق القراءة الشيعية باطل عند السنّة، ومن ثمّ الصلاة عند أحدهما لا تصحّ عند الآخر؛ لأنّها مبنيّة على باطل عند كلّ منهما في نظر خصمه[1].

وتجدر الإشارة، في خاتمة حديثنا عن آية الوضوء، إلى اختلاف الفقهاء في المقدار الواجب مسحه من الرأس؛ أيمسح بعضه أم يمسح كلّه، ولمعرفة ذلك وجب تحديد المعنى الذي دلّ عليه حرف الجرّ «بِ» المقترن بلفظ «**رؤوسكم**». غير أنّ مردّ هذا الاختلاف، بحسب ابن رشد (ت 595هـ)، لا يعود إلى اختلافهم في قراءة الآية ذاتها؛ بل يستند في تفسير ذلك إلى آية مخالفة وردت في سورة أخرى هي (المؤمنون: 23/ 20): ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون: 20]، فاختلفوا في حرف الجرّ «بـِ»: **وذلك أنّها مرّة تكون زائدة (...) على قراءة من قرأ «تُنْبِتُ» بضمّ التاء وكسر الباء من أنبت، ومرّة تدلّ على التبعيض (...) فمن رآها زائدة، أوجب مسح الرأس كلّه، ومعنى الزائدة هاهنا كونها مؤكّدة، ومن رآها مبعّضة، أوجب مسح بعضه**[2]. فالقراءة

(1) انظر، على سبيل المثال لا الحصر، موقف أبي القاسم الكوفي (ت 352هـ) من بعض الأحاديث المعتبرة صحيحة عند أهل السنّة، مثل الحديث الذي يقول فيه الرسول: «ويل للأعقاب من النار»، وهو حديث ورد في موطأ مالك (ت 179هـ)، ومصنف عبد الرزاق (ت 211هـ)، وسنن سعيد بن منصور (ت 227هـ)، ومصنف ابن أبي شيبة (ت 235هـ)، ومسند أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، وسنن الدارمي (ت 255هـ)، وصحيح البخاري (ت 256هـ)، وصحيح مسلم (ت 261هـ)، وسنن ابن ماجه (ت 275هـ)، وسنن الترمذي (ت 279هـ)، وسنن النسائي (ت 303هـ). انظر: أبو القاسم الكوفي، علي بن أحمد (ت 352هـ)، الاستغاثة في بدع الثلاثة، مؤسسة الأعلمي، طهران، ط1، 1373هـ، ص58.

(2) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط دار الحديث، القاهرة، 2004م، ج1، ص19.

المخالفة، قربت من الآية التي تضمنت الحكم، أو بعدت عنها، يبقى لها التأثير الأقوى في استنباط ذلك الحكم، وتبقى الأصلَ الأوّلَ الذي يستند إليه المشرّع، باعتبارها نصاً قرآنياً وإن لم يحوِه المصحف الإمام.

2- الصلاة:

وقفنا في هذا الصدد على مجموعة من القراءات تعلقت بمسألتين في الصلاة عموماً، وبمسألتين في صلاة الجمعة خصوصاً؛ في القراءة الأولى تحديدٌ لماهية الصلاة الوسطى، وفي القراءة الثانية تحديدٌ لوقت القيام للقنوت. أمّا القراءة الثالثة، فتوضّح كيفيّة الذهاب إلى صلاة الجمعة، وأمّا القراءة الرابعة، فمضمونها هوية الفئة التي انعقد عليها شرط قيام صلاة الجمعة.

أ) ماهية الصلاة الوسطى:

أمّا الصلاة الوسطى، فقد ذُكرت في الآية: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البَقَرَة: 238] غير محدّدة ولا معيّنة؛ لذلك كان الاختلاف في تحديد ماهيتها شديداً، ومن مظاهره القراءات الآتية:

- **«وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى وَهِيَ العَصْرُ»**[1].
- **«وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى صَلَاةِ العَصْرِ»**[2].
- **«وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى وَصَلَاةِ العَصْرِ»**[3].

---

(1) في مصحف عائشة (ت 57هـ). الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص173. وإملاء حفصة (ت 45هـ). أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، ج2، ص458. وقراءة الرّسول. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص213.

(2) قراءة عائشة. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص174. وفي مصحفي أمّ سلمة (ت 59هـ)، وحفصة، وقراءة أُبيّ (ت 32هـ) وابن عباس (ت 68هـ)، وعبيد بن عمير (ت 74هـ)، والرّسول. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص176.

(3) قراءة عائشة وحفصة والرسول. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج5، ص174-205-209.

- **«وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى وَهيَ صَلَاةُ العَصْرِ»**[1].
- **«حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَصَلَاةِ العَصْرِ»**[2].
- **«وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى [والوسطى هي الظهر وكذلك كان يقرؤها رسول الله] وَصَلَاةِ العَصْرِ»**[3].

إنّ معاني هذه القراءة مجتمعةً هي المحافظة على الصلوات كلّها، ظهراً كانت أو عصراً أو مغرباً أو عشاءً أو صبحاً؛ لذلك علّق ابن الجوزي (ت 597هـ) على قراءة عائشة: «**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين**»، قائلاً: **وقد اختلف الناس في الصلاة الوسطى على خمسة أقوال بعدد الصلوات الخمس»**[4]. ويبدو القول إنّ هذه القراءات هي تفاسير للآية المذكورة أعلاه وجيهاً، لما فيه من محاولة الأجيال الأولى تحديد ماهية الصلاة الوسطى التي بقيت عصيّة على التحديد. وكلّما تقدّم الزّمن كان المتأخّرون أكثر حرصاً على تأكيد مقصديّة إخفاء هوية هذه الصلاة باستحضار هذه القراءات جميعاً، ما يجلي إخفاءها في هالة أسطورية من سماتها المراوحة بين الخفاء والتجلّي.

ب) وقت القيام للقنوت:

وقفنا على قراءتين لهما علاقة بتحديد معنى القراءة السابقة في الآية نفسها: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238]. فقد ذكرت بعض المصادر الشيعية وقت القيام للقنوت في قراءتين مختلفتين هما:

---

(1) في إملاء حفصة. المصدر نفسه، ج5، ص175-178.

(2) قراءة البراء بن عازب (ت 74 هـ)، وهذه القراءة بحسب ما أثبته الراوي هي الصيغة الأولى التي نزلت عليها الآية قبل أن تنسخ، المصدر نفسه، ج5، ص193.

(3) قراءة الرّسول. العياشي، محمد بن مسعود بن عياش (ت 320هـ)، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت)، ج1، ص127.

(4) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج، (ت 597هـ)، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي الملباري، المدينة المنورة، ط1، 1984م، ص38.

- **«حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وهي صلاة العصر وقوموا لله قانتين في الصلاة الوسطى»**[1].
- **«حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر وقوموا لله قانتين في صلاة المغرب»**[2].

وعلى الرغم ممّا تضمنته القراءتان من اضطراب واضح، فإنّ الشيعة رأوا أنّ حكم وقت القنوت هو صلاة العصر وصلاة المغرب، باعتبار أنّهما، أو أنّ إحداهما تمثّل الصلاة الوسطى. فهل يعني ذلك أنّ الزيادة التي حصلت، مقارنةً بالقراءة الرسمية، ليست إلا محاولات تفسيرية لفكّ رمزيّة الصلاة الوسطى، شأنها شأن العديد من المسائل الرمزية الأخرى، لعلّ أشهرها ليلة القدر؟

ويحسن أن نشير هنا إلى أنّ القنوت عند أهل السنة ارتبط بصلاة الصبح وصلاة الوتر، وفيه خلاف ذكره ابن رشد في قوله: **«اختلفوا في القنوت، فذهب مالك إلى أن القنوت في صلاة الصبح مستحبّ، وذهب الشافعي [ت 204هـ] إلى أنّه سنّة، وذهب أبو حنيفة [ت 150هـ] إلى أنّه لا يجوز القنوت في صلاة الصبح، وأنّ القنوت إنّما موضعه الوتر، وقال قوم: يقنت في كلّ صلاة، وقال قوم: لا قنوت إلا في رمضان، وقال قوم: بل في النصف الأخير منه، وقال قوم: بل في النصف الأوّل منه»**[3]. ولكنّ هذه الاختلافات لا يعود سببها إلى القراءات القرآنية. أمّا مضمون دعاء القنوت، فمختلف فيه أيضاً؛ فالأدبيات السنية المدوّنة له ذكرته في صيغة نصّ قرآني لم يدوّن، وهو ما اصطلح على تسميته بسورة الخلع وسورة الحفد[4].

---

(1) الراوندي، قطب الدين (ت 573هـ)، فقه القرآن، مطبعه الولاية، قم، ط2، 1405هـ، ج1، ص139.

(2) المجلسي، محمد باقر (ت 1111هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت-لبنان، ط2، 1983م، ج89، ص67.

(3) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص140.

(4) والقنوت ذاته مختلف في مضمونه؛ أهو نصّ قرآني أم دعاء منسوب إلى الرسول، راجع في هذا الصدد: السيوطي، جلال الدين (ت 911هـ)، الإتقان في علوم =

ت) صلاة الجمعة:

تضمّنت قراءة عاصم برواية حفص (ت 180-190هـ) للآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٌ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الجُمُعَة: 9] طريقة الذهاب إلى صلاة الجمعة، وتتمثّل في السعي الذي من معانيه «**كلّ عَدْو ليس بشديد**»[1]، وهو فعل غير محبّب؛ إذ يُطلب المشي المتأنّي؛ لذلك رأى مالك أنّ المعنى الحقيقي المقصود بالسعي الوارد في قوله: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجُمُعَة: 9] هو «**الْعَمَلُ وَالْفِعْلُ، يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى:** ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [البَقَرَة: 205]. **وَقَالَ تَعالَى:** ﴿وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسۡعَىٰ ۝٨ وَهُوَ يَخۡشَىٰ﴾ [عَبَس: 8-9]، **وَقَالَ:** ﴿ثُمَّ أَدۡبَرَ يَسۡعَىٰ﴾ [النَّازِعَات: 22]، **وَقَالَ:** ﴿إِنَّ سَعۡيَكُمۡ لَشَتَّىٰ﴾ [اللّيْل: 4] (...) **فَلَيْسَ السَّعْيُ الَّذِي ذَكَرَ اللهُ فِي كِتَابِهِ بِالسَّعْيِ عَلَى الْأَقْدَامِ، وَلَا الِاشْتِدَادَ، وَإِنَّمَا عَنَى الْعَمَلَ وَالْفِعْلَ**»[2]. لكنّ قراءة السعي بدلالتها على الحركة المرئية بقيت مرتبطة بالآية، ولم تزاحمها إلا قراءة مخالفة نُسبت إلى عمر بن الخطاب (ت 23هـ) وقرّاء آخرين مضمونها: «**إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ**»[3]. وعدّ القرطبي هذه القراءة تفسيرية «**لا قراءة قرآن منزّل**»، قائلاً: إنّه «**جائز قراءة القرآن بالتفسير في معرض التفسير**»[4]. ولكن، هل يجوز استنباط الأحكام من التفسير الذي قرئ القرآنُ به؟

= القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م، ج1، ص223. وراجع أيضاً: العاملي، علي الكوراني، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، قم، ط1، (د.ت)، ص83.

(1) (ت 170هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط2، ج2، ص202.

(2) ابن أنس، مالك، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1985م، ج1، ص106.

(3) ابن أنس، مالك، الموطأ، (م.س)، ج1، ص106.

(4) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1985م، ج18، ص102.

ث) هوية الذين بقوا مع الرسول يوم الجمعة ولم ينفضّوا من حوله وحكم عدد من تنعقد عليهم الجمعة:

ومن القراءات المتعلّقة بصلاة الجمعة أيضاً ما ورد في الآية: ﴿**وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ**﴾ [الجُمُعَة: 11]؛ إذ تضمّنت بعض المصادر السنّية المتأخّرة «**قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ للذين اتقوا**» منسوبة إلى ابن مسعود (ت 32هـ) [1]. كما ذكر العديدُ من المصادر الشيعية المتأخّرة هذه القراءةَ أيضاً منسوبة إلى الرضا (ت 202هـ)، وأبي عبد الله (ت 148هـ) [2]، وهي تتمّة للقراءة المخالفة لـ (الآية 9 من سورة الجمعة 62). وتخفي رغبة في تأسيس شروط جديدة لا يصحُّ قيام صلاة الجمعة إلا بها، فقد استقرّ في الفكر السنّي أنّ صلاة الجمعة لا تصحّ إلا بتوافر عدد معيّن من الأشخاص تراوح بين الثمانية واثني عشر بحسب أدبيات أسباب النزول. كما استقرّ أيضاً أنّ من بين الباقين مع الرسول، وهو قائم يخطب، العشرة المبشّرون بالجنّة. وهو أمر لا يتقبّله الضمير الجمعي الشيعي؛ لذلك أضاف تركيب الجرّ «**للذين اتقوا**» للآية.

(1) ابن عطية، عبد الحق (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ج5، ص310. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق محمد علي معوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، ج5، ص433.

(2) الكاشاني، محمد حسين الفيض (ت 1091هـ)، التفسير الصافي، تحقيق حسين الأعلمي، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ط2، 1416هـ، ج5، ص177. الكاشاني، محمد حسين الفيض، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ط1، 1420هـ، ج2، ص1306. الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي (ت 1112هـ)، تفسير نور الثقلين، مؤسسة إسماعيليان، قم/إيران، ط4، 1412هـ، ج5، ص332. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج22، ص73؛ ج49، ص95؛ ج82، ص33؛ ج89، ص50.

فإذا استحضرنا الآية ﴿وَٱجۡعَلۡنَا لِلۡمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفُرقان: 74] وقفنا على أنّ الشيعة ينسبون إلى أبي عبد الله قراءة «**واجعل لنا من المتّقين إماماً**»[1]، فتأكّد لدينا أنّ الذين اتّقوا في القراءة الشيعية لن يكونوا من الذين اعتبرهم الفكر السنّي من المبشّرين بالجنّة، باستثناء عليّ بن أبي طالب، الذي أصبح بالقراءتين التقيَّ والإمامَ؛ فالمبشّرون بالجنّة هم خصوم عليّ في واقع الصراع السياسي السنّي الشيعي. ولمقاومة القراءة الشيعية في (الآية 74 من سورة الفرقان25) رأى الفكر السني أنّ الآية نزلت في العشرة المبشّرين بالجنّة، وهو سبب النزول ذاته الذي ذُكر في (الآية 11 من سورة الجمعة 62)[2]. فكيف يمكن تفسير ذلك إذاً؟ أيندرج الأمر ضمن ما سمّاه بسّام الجمل صناعة الأخبار في أسباب النزول لمعاضدة القراءة الرّسمية ومعارضة القراءة المخالفة، التي ارتكز عليها الخصم لاستنباط حكم التشريع لصفة من لا تصحّ الجمعة إلا باكتمال عددهم[3]؟

---

(1) السيّاري، أحمد بن محمد (ت 286هـ)، كتاب القراءات، تحقيق وتقديم أيتان كولبرغ ومحمد علي أمير معزي، دار بريل للنشر، ليدن وبوسطن، 2009م، ص97. وكذا قرأ جعفر الصادق. الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (ت 403هـ)، الانتصار للقرآن، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمان/ الأردن، ودار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1، 2001م، ج2، ص461. وهي قراءة أهل البيت. الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت 552هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت-لبنان، ط1، 1995م، ج7، ص313.

(2) ذكر أبو حيان أنّ (الآية 74 من سورة الفرقان 25) نزلت في العشرة المبشرين بالجنة. الأندلسي، أبو حيّان، البحر المحيط، ج6، ص474. وذكر الفرّاء خبراً رُوي فيه: «وذكروا أن النَّبِيّ صَلَّى اللهُ [عليه] كَانَ يخطب يوم الجمعة، فقدم دِحْيَة الكلبي بتجارة من الشام فيها كل ما يحتاج إِلَيْه النَّاس، فضرب بالطبل ليؤذن النَّاس بقدومه، فخرج جميع النَّاس إِلَيْه إلّا ثمانية نفر، فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً﴾ [الجُمُعَة: 11]. الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق جماعي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1، (د.ت)، ج3، ص157.

(3) الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2005م، ص175.

3- الصوم:

رصدنا الاختلاف في القراءة في ستّة مواضع من الآية: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 184]، منها ثلاث قراءات كانت سبباً في اختلاف المشرّع في استنباط ثلاثة أحكام هي:

- حكم صوم قضاء رمضان.
- دلالة قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ [البَقَرَة: 184] وما يترتّب على تعدد قراءاته من تعدد الأحكام.
- حكم عدد المساكين الواجب إطعامهم.

أ) حكم صوم قضاء رمضان:

أمّا الحكم الأوّل، فيتعلّق بقوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البَقَرَة: 185]، الذي رخّص في إفطار رمضان بالنسبة إلى المريض والمسافر على أن يقضي ما أفطره بصوم أيام أخر قضاءً، لم تُشر الآية فيه إلى ضرورة توافر تتابع الأيّام المقضية. لكنّ القراءة المخالفة «**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ**» تضمّنت تأكيد وجوبه. وهو حكم استنبطه المشرّع من نصٍّ قرآني سقط من المكتوب، غير أنّ حكمه بقي فاعلاً على مستوى التشريع. ويطرح هذا الأمر قضيّةً أصوليّةً هي اختلاف الفقهاء في مدى جواز التعويل على ما عُدّ قرآناً، ولكنّ لفظه سقط من القراءة الرسمية، بحسب الخبر المروي عن عائشة، الذي قالت فيه: **إنّها نزلت «فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ» فسقطت «مُتَتَابِعَاتٍ»**[1]. ومفهوم السقوط عندهم هو النسخ والرفع من الله؛ لذلك قال

(1) أقدم هذه المصادر: المصنف لعبد الرزاق الصّنعاني، وتُنسب الرواية المذكورة عادةً إلى عائشة، بينما ينسبها بعضهم الآخر إلى أبي بن كعب. انظر على سبيل المثال: الصنعاني، عبد الرزاق، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس =

فريق إنّ: «**ما رفع الله تعالى فلا يجوز لنا إبقاء لفظه ولا حكمه إلا بنصٍّ آخر**»[1]. وعلى هذا الأساس، إنّ الحكم الذي يقتضيه النص القرآني المكتوب هو عدم الالتزام بالتتابع في صوم قضاء رمضان؛ لأنّه لا وجود لنصّ قرآني يلزم المسلم بذلك ما دام نصّ المصحف الذي يمثّل القراءة الرسمية خلواً منه.

غير أنّ هذا الرأي قابله رأي ثانٍ تعامل مع القراءة المخالفة بالقبول؛ بل استنبط منها الحكم بوجوب التتابع في قضاء صوم رمضان. ومن القائلين بوجوب التتابع الحسن البصري، وعبد الله بن عمر (ت 73هـ)، والشّعبي (ت 105هـ)، وسعيد بن المسيّب (ت 94هـ)[2]، وعلي بن أبي طالب[3]، تعضّد صحّة رأيهم قراءة أبيّ بن كعب المذكورة أعلاه. والجدير بالذكر أنّ المفسّر يتعامل مع مثل هذه القراءات تعاملاً يفتقر إلى المنهج العلمي الصارم (تطبيقاً للشروط العلمية التي حدّدها القدامى أنفسهم) في قبول القراءة المخالفة أو ردّها؛ بل إنّه يتعامل معها بحسب ما تقتضيه وجهة التفسير التي يروم إقناع المتقبل بها. ومن أمثلة ذلك موقف أبي حيان الأندلسي؛ إذ عدّ في مناسبات عديدة القراءات التي زيد فيها من مفردة أو أكثر مخالِفة لسواد المصحف،

= العلمي/الهند، ط2، 1403م، ج4، ص241. الكاساني، علاء الدين (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986، ج2، ص76.

(1) الظاهري، ابن حزم (ت 456هـ)، المحلّى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت)، ج6، ص261. واستدلّ ابن حزم هنا على ما يشبه هذا، فأورد مثالَ آية الرجم التي رُفع لفظها وبقي حكمها بما أخبر به النبيّ من سنته العملية بما هي الأصل الثاني من أصول التشريع.

(2) الصّنعاني، عبد الرزاق، المصنّف، ج4، ص242.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج1، ص226.

لكنّه لم يعدّها كذلك، ولم يصنفها ضمن القراءات المحمولة على التفسير[1]، فبم نُفسّر سكوته في هذا الصدد؟

وإذا كان منهج أبي حيان قد اتّسم بالانتقائيّة في التعامل مع القراءات؛ لأنّه لا يريد التضحية بالحكم الفقهي على حساب الصرامة في ردّ القراءة المخالفة، فإنّ ابن حجر (ت 852هـ) بدا مذبذباً بين رفضها والقبول بها. وهذا التذبذب يظهر في استعانته بمقولة النسخ لتبرير غياب لفظ «**متتابعات**» من القراءة الرسمية «**فكأنّه كان واجباً ثمّ نُسِخَ**»، ونسخ الواجب يسقط فرض التتابع إلى استحباب العمل به. لكنّ المأسسة تقتضي منه القول بأنّه «**لا يختلف المجيزون للتفريق أنّ التّتابع أوْلى**». ولتحقيق الوفاء لطبيعة المأسسة الدينية ينتهي الأمر بابن حجر إلى تأكيد أنّ «**القياس يقتضي التّتابع**»[2].

ب) دلالة قوله ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ [البَقَرَة: 184] وما يترتب عليه من حكم فقهي متعدّد بتعدّد قراءة لفظ «يطيقونه»:

فأمّا دلالة قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ [البَقَرَة: 184] وما يترتّب عليه من حكم فقهي، فإنّها كانت أكثر القراءات جدلاً في هذه الآية؛ إذ قُرئت بثلاث عشرة قراءة مخالفة لرواية حفص عن عاصم، هي: «**يُطَوَّقُونَه**»[3]، و«**يُطُوقُونَهُ**»[4]، و«**يُطَوَّفُونَهُ**» بالفاء[5] و«**يَتَطَوَّقُونَهُ**»[6]، و«**يُطَيِّقُونَهُ**»[7]،

(1) أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص40.

(2) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج4، ص189.

(3) قراءة ابن عباس وعكرمة (ت 104هـ)، وسعيد بن جبير (ت 95هـ)، وعائشة، وعطاء (ت 114هـ). البخاري، ج4، ص1638. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص418.

(4) قراءة ابن عباس. المصدر نفسه، ج3، ص430.

(5) قراءة ابن عباس وجماعة. ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله (ت 370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق آرثر جيفري، مكتبة المتنبي، مصر، (د.ت)، ص19.

=

و«**يُطَّيِّقُونَهُ**»[1] و«**يَتَطَيَّقُونَهُ**»[2] و«**يُطَوَّقُونَهُ**»[3]، و«**يُطْوِقُونَهُ**»[4] و«**يَطِيقُونَه**»[5] و«**يَطَّيَّقُونه**»[6] و«**يَطَّوَقونه**»[7]، و«**يُطَاقُونَه**»[8].

تبدو هذه القراءات مختلفة الدلالة، وإن تقارب بعضها من بعض، ومن أمثلة ذلك ما ذكره أبو حيان في تفسيره (**البحر المحيط**) حيث سرد ستّ قراءات مما تقدّم، وحاول تفسير دلالتها اللغوية، ثم عرض المواقف المختلفة منها. وهي كما ذكرها أبو حيان: **قَرَأَ الْجُمْهُورُ: يُطِيقُونَهُ مُضَارِعُ أَطَاقَ، وَقَرَأَ حُمَيْدٌ يُطْوِقُونَهُ مِنْ أَطْوَقَ، كَقَوْلِهِمْ: أَطْوَلَ فِي أَطَالَ، وَهُوَ الْأَصْلُ. وَصِحَّةُ حَرْفِ الْعِلَّةِ فِي هَذَا النَّحْوِ شَاذَّةٌ مِنَ الْوَاوِ وَمِنَ الْيَاءِ، (...). وَقَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عباس فِي الْمَشْهُورِ عَنْهُ: يُطَوَّقُونَهُ، مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ مِنْ طَوَّقَ عَلَى وَزْنِ قَطَّعَ. وَقَرَأَتْ عائشة، ومجاهد، وطاووس، وَعَمْرُو بْنُ دِينَارٍ: يَطَّوَّقُونَهُ مِنَ اطَّوَّقَ، وَأَصْلُهُ تَطَوَّقَ عَلَى وَزْنِ تَفَعَّلَ، ثُمَّ أَدْغَمُوا التَّاءَ فِي الطَّاءِ، فَاجْتَلَبُوا فِي الْمَاضِي وَالْأَمْرِ هَمْزَةَ الْوَصْلِ. قَالَ بَعْضُ النَّاسِ: هُوَ تَفْسِيرٌ لَا قِرَاءَةٌ، خِلَافًا لِمَنْ أَثْبَتَهَا قِرَاءَةً، وَالَّذِي قَالَهُ النَّاسُ خِلَافُ مَقَالَةِ هَذَا الْقَائِلِ، وَأَوْرَدَهَا قِرَاءَةً. وَقَرَأَتْ**

= (6) قراءة عطاء عن ابن عباس. المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(7) قراءة مجاهد (ت 104هـ) عن ابن عباس. المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(1) قراءة ابن عباس. المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(2) قراءة ابن عباس. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج2، ص7.
(3) قراءة عائشة وعكرمة وأيّوب السختياني (ت 131هـ) وعطاء وابن عبّاس وسعيد بن المسيب وطاووس [ت 106هـ]، وابن جبير ومجاهد، عثمان بن جني (ت 392هـ) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ/ 1999م، ج1، ص118.
(4) قراءة حميد. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص192.
(5) قراءة مجاهد. المصدر نفسه، ج2، ص192.
(6) قراءة ابن عباس. المصدر نفسه، ج2، ص192.
(7) قراءة ابن عباس وعائشة وطاووس وعمرو بن دينار (ت 126هـ). المصدر نفسه، ج2، ص192.
(8) قراءة منسوبة إلى المجهول. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص42.

فِرْقَةٌ، مِنْهُمْ عِكْرِمَةُ: يَطِيقُونَهُ، وَهِيَ مَرْوِيَّةٌ عَنْ مُجَاهِدٍ، وَابْنِ عباس، وقُرِئَ أَيْضاً هَكَذَا لَكِنْ بِضَمِّ يَاءِ الْمُضَارِعِ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ، وَرَدَّ بَعْضُهُمْ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ، وَقَالَ: هِيَ بَاطِلَةٌ لِأَنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنَ الطَّوْقِ. قَالُوا: وَلَازِمَةٌ فِيهِ، وَلَا مَدْخَلَ لِلْيَاءِ فِي هَذَا الْمِثَالِ. وَقَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: تَشْدِيدُ الْيَاءِ فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ ضَعِيفٌ. انْتَهَى. وَإِنَّمَا ضَعُفَ هَذَا، أَوِ امْتَنَعَ عِنْدَ هَؤُلَاءِ، لِأَنَّهُمْ بَنَوْا عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ عَلَى وَزْنِ تَفَعَّلَ، فَأَشْكَلَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ، وَلَيْسَ كَمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ؛ بَلْ هُوَ عَلَى وَزْنِ: تَفْعِيلٌ مِنَ الطَّوْقِ، كَقَوْلِهِمْ: تُدِيرُ الْمَكَانَ وَمَا بِهَا دَيَّارُ، فَأَصْلُهُ: تُطَيْوِقُونَ، اجْتَمَعَتْ يَاءٌ وَوَاوٌ، وَسُبِقَتْ إِحْدَاهُمَا بِالسُّكُونِ، فَأُبْدِلَتِ الْوَاوُ يَاءً وَأُدْغِمَتْ فِيهَا الْيَاءُ، فَقِيلَ: تَطَيَّقَ يَتَطَيَّقُ، فَهَذَا تَوْجِيهُ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ وَهُوَ تَوْجِيهٌ نَحْوِيٌّ وَاضِحٌ. فَهَذِهِ ستُّ قراءات يَرْجِعُ مَعْنَاهَا إِلَى الِاسْتِطَاعَةِ وَالْقُدْرَةِ، فَالْمَبْنِيُّ مِنْهَا لِلْفَاعِلِ ظَاهِرٌ، وَالْمَبْنِيُّ مِنْهَا لِلْمَفْعُولِ مَعْنَاهُ: يُجْعَلُ مُطِيقًا لِذَلِكَ، وَيَحْتَمِلُ قِرَاءَةُ تَشْدِيدِ الْوَاوِ وَالْيَاءِ أَنْ يَكُونَ لِمَعْنَى التَّكْلِيفِ، أَيْ: يَتَكَلَّفُونَهُ أَوْ يُكَلَّفُونَهُ، وَمَجَازُهُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الطَّوْقِ بِمَعْنَى الْقِلَادَةِ، فَكَأَنَّهُ قِيلَ: مُقَلَّدُونَ ذَلِكَ، أَيْ: يُجْعَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ، وَيَكُونُ كِنَايَةً عَنِ التَّكْلِيفِ، أَيْ: يَشُقُّ[1].

وبقطع النظر عن كثرة هذه القراءات وتشعّب اشتقاقاتها اللغوية، فإنّ المشرّع أمكنه عموماً أن يستنبط منها حكمين أساسيّين هما:

- الصوم مع ما يقتضيه من مشقّة، أو من تكليف خارجي، أو تكليف ذاتي... إلخ. وهذا الحكم ينسجم انسجاماً كلياً مع ما قرّرته الآية ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البَقَرَة: 185]، على أنّ العلاقة القائمة بين الآيتين باختلاف قراءات الآية الأولى هي علاقة نسخ؛ لذلك يبقى تقليب القراءات غير مهمّ ما دام قد نُسخ الصوم بالتخيير.

- الصوم مع التخيير، وهو الحكم الذي تخلّت عنه المؤسسة الفقهية لأسباب قد يكون أهمّها نزوع الجماعة بالفعل التعبّدي نحو التعقيد والتشدّد.

---

(1) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، (م.س)، ج2، ص41-42.

وهذا النزوع لا يقتصر على الصوم؛ بل لاحظناه أيضاً في الطهارة والصلاة. فغسل أعضاء الجسم المُشار إليها في آية الوضوء غسلاً يقتضي التتابع لم يكن مطروحاً بشدة في القرن الأول للهجرة، وكذا الأمر بالنسبة إلى إمكان استبدال الإفطار مع الفدية بالصوم، فقد ذكرت بعض الأخبار أنّ عطاء بن أبي رباح كان **يشرب الماء في رمضان ويقول: قال ابن عباس** ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة: 184] إنّي أطعم أكثر من مسكين»[1].

وعلى الرغم من طبيعة الفعل التعبّدي السائر نحو التشدّد بسبب وَقْعِ سلطة المأسسة، فإنّ الفقيه يبقى مشدوداً إلى القراءة المخالفة، فيذكرها متى قلّب النظر في استنباط حكم ما. يظهر ذلك في قول ابن رشد: **وسبب اختلافِهم اختلافُهم في القراءة التي ذكرنا؛ أعني قراءة من قرأ وعلى الذين يطوقونه، فمن أوجب العمل بالقراءة التي لم تثبت في المصحف إذا وردت من طريق الآحاد العدول قال الشيخ منهم، ومن** لم يوجب بها عملاً جعل حكمه حكم المريض الذي يتمادى به المرض حتّى يموت»[2].

ت) حكم عدد المساكين الواجب إطعامهم:

وبالنظر في قول عطاء سابق الذكر في إطعامه أكثر من مسكين يُفهم منه أنّه أقام فرض الحكم بإطعام مسكين واحد، وتفضل بإطعام أكثر من

---

(1) الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط3، 1988م، ج6، ص185. المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن (ت 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م، ج20، ص78. الذهبي، محمد بن أحمد (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413، ج5، ص82. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ)، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1984م، ج7، ص181.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (م.س)، ج1، ص241.

مسكين، ما يعني أنّه اتّبع قراءة من قرأ لفظ «مسكين» في الآية ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البَقَرَة: 184]، ولم يتّبع قراءة «مَسَاكِينَ»[1] على الجمع، التي يصبح فيها إطعام أكثر من مسكينين اثنين واجباً لا تفضّلاً. وعلى أساس قراءتي الإفراد والجمع يصبح حكم عدد المساكين الواجب إطعامهم في هذا الصدد متردّداً بين الواحد والأكثر من اثنين. وحين يجد المسلم نفسه يُمارس طقساً تعبّديّاً متنزّلاً في هذا السياق، فإنّه يلتجئ إلى أمر من اثنين: إمّا أن يتمذهب إن صحّت العبارة فيختار أحد الحكمين اللّذين تقبع وراء كلّ منهما قراءة قرآنية. وإمّا أن يتّجه نحو التشدّد جرياً وراء المبدأ القائل بضرورة الأخذ بالأحوط؛ فإذا أطعم جمعاً من المساكين فإنّ إطعام المسكين الواحد حاصل لا محالة.

4- الحج:

أ) الطواف بالصفا والمروة:

الطواف بالصفا والمروة من أركان الحج، هذا ما حدّدته كتب الفقه في الأبواب التي خصّصتها لتحديد أركان الحج وكيفية أدائه، مستندةً في ذلك، في المقام الأوّل، إلى ما ورد من أحكام في نصّ المصحف الإمام، منه الآية: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 158]، التي تشير إلى أنّ تجويز الطواف ارتبط برفع الجناح، وهو ما ينسجم مع سبب النزول الذي ذكره البخاري، وتروي فيه عائشة أنّ هذه الآية نزلت في

---

(1) وهي قراءة ابن عمر ونافع وابن عامر، وأبي جعفر. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البَقَرَة: 184]، ج4، ص1638. وقراءة ابن عامر أيضاً. الرازي، فخر الدين (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، ج5، ص249. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (م.س)، ج2، ص226.

الأنصار، كانوا يهلّون لمناة [...] وكانوا يتحرّجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلمّا جاء الإسلام سألوا الرسول عن ذلك فنزلت الآية[1].

غير أنّ القراءة المخالفة أقرّت عكس ذلك؛ أي رفع الحرج عن عدم الطواف، ومضمونها أنّ عليّاً بن أبي طالب وابن عبّاس وسعيداً بن جبير وأنس بن مالك وابن سيرين (ت 110هـ) وأُبيّ وابن مسعود وابن مهران (ت 117هـ) قرؤوا «**أَلَّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا**»[2] بنفي الطواف بدل الإثبات. ومن أهمّ ما ورد من الأخبار في هذا الصدد ما ذكره الطبري من خبر منسوب إلى عائشة جمع بين ثلاثة أمور هي:

- القراءة الرسمية: ﴿أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ [البَقَرَة: 158].
- وافتراض صار بعدياً قراءة مخالفة: «**أَلَّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا**».
- وسبب نزول.

ومضمون هذا الخبر أنّ: **عروة بن الزبير** [ت 93ه] **سأل عائشة قائلاً: أرأيتِ قول الله: «إنّ الصفا والمروة من شعائر الله فمن حَجّ البيتَ أو اعتمر فَلا جُناح عليه أن يطَّوَّف بهما»؟ (...) وَالله ما على أحدٍ جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة؟ فقالت عائشة: بئس ما قلت يا بن أختي، إنّ هذه الآية لو كانت كما أوّلتها كانت: لا جُناح عليه أن لا يطوَّف بهما، ولكنها إنّما أنزلت في الأنصار** .ثم ذكرت سبب النزول سابق الذكر، وختمت حديثها

---

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج3، ص6.

(2) ابن جني، المحتسب، (م.س)، ج1، ص115. وتجدر الإشارة إلى أنّ أبا حيان في تفسير البحر المحيط، ج2، ص104 قال: وتقدم إعراب مثل: أن تبتغوا، في قوله «فلا جناح عليه أن يطوف فيهما»، ولم يذكر إن كانت قراءة أم لا. مع العلم أنّ آرثر جيفري (Jeffery) ذكر أنّ ابن عباس قرأ «فلا جناح عليه أن يطوف فيهما»، ولم يتسنّ لنا الوقوف على المصدر الذي استند إليه جيفري في هذا الصدد. انظر:
Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices. p. 195

بقولها: **ثم قد سَنّ رَسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يَترك الطواف بَينهما**[1].

والجدير بالذكر أنّ الخبر يفسّر بالمقابلة مضمون القراءتين اللتين تحملان حكمين ضدّين هما رفع الحرج عن الطواف ورفع الحرج عن عدم الطواف، ما قد يؤدّي بالمكلّف إلى التخيير بينهما. لكنّ الخبر ذاته نفى هذا التخيير، وأكّد واجب الطواف بما سنّه النبيّ من سنّة عملية. وفي هذا الصدد تُطرح قضية العلاقة بين النصّ القرآني والسنّة النبويّة. فكيف يمكن الخروج من حكم التخيير الذي أقرّته القراءتان معاً إلى حكم الإلزام بالطواف، وهل يمكن تفسير ذلك أيضاً بالتوجه بالممارسات التعبّدية إلى التشدّد؟

ب) الكفّارات: عدد العدول للحكم في كفارة الصيد في الأشهر الحرم:

ذكر ذلك في الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المَائدة: 95]. فالقراءة الرسمية تضبط عدد العدول المؤهلين للحكم بكفارة تعمد المحرم الصيد في اثنين، وهو ما دلّ عليه لفظ «ذو» الوارد في صيغة المثنى.

أمّا القراءة المخالفة، فقد ورد هذا اللفظ فيها في صيغة المفرد «**يحكم به ذو عدل**»[2]، وتفسيره كما ذهب إلى ذلك الزمخشري: **قيل أراد الإمام**[3]. والطريف في هذه القراءة، التي تنسب إلى الشيعة، أنّها تحضر في المصادر السنيّة بوجهين: وجه القراءة الشاذّة التي تخالف القراءة الرسمية، ووجه القراءة الشاذّة التي توسّع المعنى وتثريه.

---

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (م.س)، ج3، ص237.

(2) السياري، كتاب القراءات، (م.س)، ص46.

(3) الزمخشري، الكشّاف، (م.س)، ج1، ص679.

II- المعاملات:

المعاملات في الفقه: **الأحكامُ الشرعية المتعلقة بالأمور الدنيوية أو الأحكامُ الشرعية المنظمة لتعامل الناس في الدنيا**[1]. ومن المحاور التي وقفنا فيها على قراءات مخالفة للقراءة الرسمية المناكح والمواريث والحدود.

1- المناكح:

رأينا أن نعرض في المناكح أهمّ ما كان أكثر جدلاً في الأحكام الواردة في هذا الصدد، وهي: حكم التعامل مع الزوجة بعد انتهاء الحيض، ونكاح المتعة، والنسب الحاصل من الرضاع. وهي مسائل مهمّة لما لها من علاقة بإمكانية تحليل حرام أو تحريم حلال، وهو المبدأ الذي انبنى عليه التشريع الأوّل للاختلاف في قراءة النص القرآني[2].

أ) حكم وطء المرأة بعد الحيض:

ورد في (سورة البقرة2) ما اصطلح على تسميته بآية الحيض، ومضمونها برواية حفص عن عاصم: ﴿**فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ [البَقَرَة: 222]. وأهمّ ما اختلف فيه في هذه الآية هو لفظ «**يَطْهُرْنَ**»، فقد قُرِئ: «**يَطْهِرْنَ**» بكسر الهاء وسكون الطاء[3] «**يَطَّهَّرْنَ**» بتشديد الطاء والهاء وفتحها من فعل تطهّر أدغمت التاء في الطاء لقرب مخرجيهما، وهي القراءة ذاتها «**يَتَطَهَّرْنَ** » التي قُرِئ بها الفعلُ دون إدغام[4].

---

(1) قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء، (م.س)، ص438.

(2) من الأخبار المتداولة بكثرة في هذا الصدد ما أورده الطبري: قال رسول الله ﷺ: قال جبريل: اقرؤوا القرآنَ على حرف. فقال ميكائيل: استزده. فقال: على حرفين. حتى بلغَ ستة أو سبعة أحرف، فقال: كلّها شافٍ كافٍ، ما لم يختم آيةَ عذاب برحمة، أو آية رحمة بعذاب. كقولك: هلمَّ وتعالَ. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (م.س)، ج1، ص43.

(3) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، (م.س)، ص21.

(4) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 30 -121.

ويبدو الاختلاف سابق الذكر شكلياً في ظاهره، باعتبار أنّ هذه القراءات سبعيّة؛ إذ توافر فيها شرط موافقة المصحف الإمام، غير أنّ تقليب النظر في الانتقال من قراءة الفعل الثلاثي المجرّد «**طهر**» إلى قراءة الفعل الثلاثي المزيد «**تطهّر**» يجلّي أنّ في القراءتين حكمين فقهيين مختلفين هما:

- للرّجل أن يطأ زوجته بعد انقطاع الدم حتى وإن لم تغتسل، استناداً إلى القراءة «يطهرن» بالتخفيف، وهو رأي أبي حنيفة[1].
- لا يجوز للرجل أن يطأ زوجته إلّا بعد أن تطهر من الدم وتتطّهر منه بالاغتسال، استناداً إلى قراءة «**يَتَطَهَّرْنَ**» **بتشديدها وفتحها، بمعنى: حتى يغتسلن-لإجماع الجميع على أن حراماً على الرجل أن يقرَب امرأته بعد انقطاع دم حيضها حتى تطهر**[2]. والإجماع الذي تحدث عنه الطبري يبدو واهياً بدليل اختلاف القراءة؛ بل إنّ الحكم الذي عملت المؤسسة الفقهية على تغليبه هو حكم الطهر وليس حكم التطهّر، وهو تغليب يعكس صراعاً بين فاعلَيْن اجتماعيين هما فاعل الذكورة الذي يحاول أن يطوّع الأحكام الفقهية لصالحه ما أمكن، وفاعل قداسة الممارسة الدينية التي تنزع بالتديّن نحو التشدّد.

ألا يمكن القول إزاء هذين الحكمين الفقهيين اللذين استُنبطا بالاستناد إلى نصيّ القراءتين: إنّ واطئ زوجته متّبعاً القراءة الأولى قد ارتكب حراماً في نظر من يعتمد القراءة الثانية، وإنّه قد حرّم حلالاً إذا عمل بالقراءة الثانية وترك القراءة الأيسر. ولعل هذا الحرج هو الذي دفع بالزمخشري إلى القول: «**وكلتا القراءتين ممّا يجبُ العمل به**»[3].

ب) ما يحرم من الرضاعة ورضاع الكبير:

تندرج هذه المسألة ضمن باب تحديد النسب، نظراً إلى اشتراكهما في

(1) الزّمخشري، تفسير الكشاف، (م.س)، ج1، ص434.
(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (م.س)، ج4، ص384.
(3) الزّمخشري، تفسير الكشاف، (م.س)، ج1، ص434.

علّة التحريم ذاتها؛ لذلك استند المشرّع إلى حديث: «**يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ**»[1]. وقد حدّدت (الآية 23 من سورة النساء 4) ما يحرم الزواج به من النساء؛ فعدّدت (13) فئةً، نخصّ بالذكر منهن: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النِّسَاء: 23]. غير أنّ المصنفات القديمة تطرّقت إلى عدد الرضعات التي بموجبها تصبح المرضعة أمّاً بالرضاعة، وبناتها، أو من أرضعتهن، أخوات بالرضاعة أيضاً. والجدير بالذكر أنّ تلك المصنّفات استندت إلى قراءة مخالفة لم يتضمنها نصّ المصحف الإمام، وعدّها القدامى ممّا رُفع لفظه وبقي حكمه، ومضمونها أنّ عائشة قالت: «**كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُوَ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ**»[2].

واستناداً إلى القراءتين اختلف القدامى فذهبوا مذهبين: مذهب يرى أنّ ما كان دون خمس رضعات لا يؤدي إلى التحريم، وهذا الأمر تتعسّر الإحاطة به لما للذاكرة من عدم قدرة على تذكّر فعل اعتباطي، ويصعب معه أن تتنبه المرضع إلى تحديد عدد الرضعات. هذا إذا اتُّفِقَ على مفهوم الرضعة أصلاً: أهي مجّة أو مصّة، أم هي مرّة؛ أي عدد المرات التي رَضع فيها الراضع من المرضع؟

أمّا المذهب الثاني فيتشبث بظاهر اللفظ الذي ورد في القراءة الرسمية، فيحرّم من الرضاع مطلقاً بقطع النظر عن عدد الرضعات أو عدد مرات الرضاع. ويرى بعضهم أنّ في هذا الرأي ما يُعفي المكلّف من تتبّع التفاصيل الدقيقة لإثبات الشروط سابقة الذكر. يقول علي الكوراني العاملي في هذا الصدد: **وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم: يحرم قليل الرضاع وكثيره إذا وصل الى الجوف، وهو قول سفيان الثوري [ت 161هـ]**

(1) الصنعاني، عبد الرزاق، المنصف، (م.س)، ج7، ص475.
(2) مالك، الموطأ، (م.س)، ج2، ص608.

ومالك بن أنس والأوزاعي [ت 157هـ] وعبد الله بن المبارك [ت 181هـ] ووكيع [ت 196هـ] وأهل الكوفة. وبذلك يكون هؤلاء الذين ذكرهم الترمذي أكثر تساهلاً من عائشة! لأنّهم لم يشترطوا خمس رضعات؛ بل ولا رضعة واحدة، واكتفوا بمصّة واحدة[1].

وفي الإطار ذاته تُطرح مسألة أخرى لها علاقة بالرضاعة اصطُلح على تسميتها في كتب المتون برضاع الكبير، مثل ما ورد في مصنّف عبد الرزاق، والسنن الكبرى للنسائي، والسنن للبيهقي، والسنن لابن ماجه. والأحاديث المروية في هذا الصدد جاءت عامّة اللفظ؛ إذ لم تُحدّد عدد الرضعات التي تجعل الكبير محرّماً لمن يرضع من النساء.

ت) زواج المتعة:

رأينا في مسألة الرضاعة أنّ (الآية 23 من سورة النساء 4) حدّت أصناف النساء المحارم اللواتي يحرم الزواج بهنّ. أمّا الآية التي تلتها، فالظاهر أنّها تحدّثت عمّن تحلّ منهنّ، وهو ما تضمّنه الجزء من الآية: **﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾** [النِّسَاء: 24] . والأهمّ في هذا الجزء قوله: **﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾** [النِّسَاء: 24]؛ لأنّ قراءة مخالفة ارتبطت به فغيّرت معناها والحكم المترتّب عليه تغييراً تامّاً. فقد قرأ عدد من الصحابة والتابعين «**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّى**» بإضافة المركب بالجرّ «**إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّى**»[2] الذي

(1) العاملي، علي الكوراني، تدوين القرآن، (م.س)، ص128. والتساهل هنا بمعنى السهولة في الحكم؛ إذ لا يتطلّب اتخاذ القرار حكماً بالتحليل أو التحريم بمجرّد معرفة إن كان فعل الرضاع قد حصل أم لا، ودون البحث في التفاصيل. أمّا من جهة المفهوم الحقيقي للتساهل، فيبدو في هذا الكلام تشدُّد؛ لأنه يحسم الأمر بمجرد حصول الرضاع.

(2) في مصاحف ابن مسعود وأبيّ بن كعب وابن عبّاس وابن جبير وطلحة والربيع بن خثيم (ت 61هـ)، انظر بهذا الصدد: =

يُحدّد مدّة الاستمتاع؛ أي مدّة الزواج أي زواج مؤقّت. وهو ما اصطلحت عليه كتب الفقه بنكاح المتعة.

وبقطع النظر عمّا تعلّق بهذه الآية من أسباب نزول، ومن أحداث تاريخية حاولت أن ترصد الاختلاف الحاد بين المسلمين الأوائل في هذا النوع من الزواج[1]، فإنّ المنظومة الفقهية التقليدية تضمّنت حكمين فقهيين مختلفين هما: الاستمتاع بالزوجة زواجاً دائماً، والاستمتاع بالزوجة زواجاً مؤقّتاً، ما يترتب على ذلك من وجود نوعين من الزواج بحسب ما تقدّم.

2- المواريث:

من أشهر المسائل التي اعترضتنا، ونحن نقلّب النظر في الأحكام الواردة في كتب التفسير والفقه وعلوم القرآن، حكم ميراث الكلالة الذي ذكر في (الآيتين 12 و176 من سورة النساء 4). وقد وقفنا في الآية الأولى على قراءات مخالفة يمكن تصنيفها إلى صنفين هما: صنف من القراءة المخالفة لها علاقة بتحديد مفهوم الكلالة، وصنف آخر يُحدّد الورثة.

فأمّا الصنف الأول، فمضمونه أنّ فعل «**يُورَثُ**» الذي تضمنته القراءة الرسمية من الفعل الثلاثي المجرّد (ورث) مبنياً للمفعول قرأه: **بعض الكوفيين «يُوَرِّثُ» كلالة بكسر الراء وتشديدها، وقرأ الحسن البصري وأيوب [ت**

= Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, pp. 36, 126, 197, 246, 255, 288.

(1) يذكر أن الرّسول بعث جيشاً إلى أوطاس يوم حنين فلقوا عدوّاً فقاتلوهم وأصابوا لهم سبايا، فكأنّ ناساً من الصّحابة تحرّجوا من غشيانهنّ من أجل أزواجهنّ، فنزلت الآية. انظر على سبيل المثال: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب جواز وطء المسبيّة بعد الاستبراء وإن كان لها زوج لفسخ زواجها بالسبي. وهو أيضاً، بحسب ابن حزم، نكاح مشكل، أو كما عدّه بعضهم من غرائب الشريعة؛ لأنه أبيح ثم نسخ، ثم أبيح ثم نسخ... ثم نسخ إلى يوم القيامة .ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404هـ، ج4، ص481.

131هـ] «يُورِثُ» بكسر الراء وتخفيفها، وعلى هاتين القراءتين لا تكون الكلالة إلا الورثة أو المال كذلك؛ فالأول من ورث والثاني من أورث وكلالة مفعوله، وكان بمعنى وقع؛ ومن قرأ «يُورَثُ» بفتح الراء احتمل أن تكون الكلالة المال، والتقدير يورث وراثة كلالة، فتكون نعتاً لمصدر محذوف، ويجوز أن تكون الكلالة اسماً للورثة[1].

لكنّ معنى الكلالة، الذي دلّت عليه القراءة المخالفة، هُمّش، ولم يُلتفت إليه في استنباط الحكم، على الرغم من أنّ تلك القراءة لم تخرج عن شرط موافقتها للمصحف الإمام. فإذا كانت الكلالة مالاً، فإنّ تحديد الورثة يبقى منوطاً بمن ذُكروا في الآية، ولا يبقى مفهوم الكلالة مرتبطاً إلا بطبيعة المال الذي يبقى للورثة. وأمّا إذا كانت الكلالة الورثة ذاتهم، فإنّ القراءات الرسمية وردت مقتضبةً اقتضاباً فسّرته القراءة المخالفة؛ فقد قرأ سعد بن أبي وقاص (ت 51-58هـ): «**وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ**»، وقرأ أبيّ بن كعب: «**وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنَ الأُمِّ**»[2] ونُسب إلى سعد بن أبي وقاص أيضاً قراءة: «**وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّهِ**»[3]، وقراءة: «**وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ لِأُمِّهِ**»[4]وأورد ابن أبي حاتم (ت 327هـ) في تفسيره: «**عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فِي قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ مِنْ أَبِيهِ وَأُمِّهِ، أَوْ مِنْ أَبِيهِ**»[5].

فالمُلاحظ أنّ هذه القراءات المخالفة تضمّنت فئات من الورثة مختلفة؛ فمرة تعود الكلالة على الأخ أو الأخت من جهة الأمّ، ومرّة تعود على الفئة

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (م.س)، ج5، ص76- 77.
(2) الزّمخشري، تفسير الكشاف، (م.س)، ج2، ص39.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (م.س)، ج5، ص78.
(4) ابن جزي، محمد بن أحمد (ت 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ، ج1، ص181.
(5) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيّب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ، ج4، ص1126.

نفسها من جهة الأب. وهذا الاختلاف الجذري يعود، في تقديرنا، إلى ما استشكله القدامى من غموض لفظ الكلالة في حدّ ذاته، أضف إليه ما تقدّم من اختلاف قراءة «يُورثُ». ولعلّ هذا الاستشكال قد دفع محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ) إلى القول في تفسيره (**التحرير والتنوير**): **وَأَحْسَبُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ مُصْطَلَحِ الْقُرْآنِ؛ إِذْ لَمْ أَرَهُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ إِلَّا مَا بَعْدَ نُزُولِ الْآيَةِ**[1].

3- الحدود:

أ) حدّ زنى الشيخ والشيخة:

ذكر ابن رشد أن حدّ الزنى يتفرّع إلى ثلاثة أحكام: **رجم وجلد وتغريب**، أمّا الزناة وفق تصنيفه، فأربعة: **محصّنون ثيّب، وأبكار، وأحرار وعبيد، وذكور وإناث**[2]. أمّا الجلد، فقد ذكر في (الآية الثانية من سورة النور24). أمّا الرجم والتغريب، فقد ذُكرا في نصوص حديثية أوردتها جلّ كتب المتون، غير أنّ من القراءات المخالفة ما ذكرت الرجم بقراءة مخالفة مثّلت في المصنفات القديمة إشكالاً نظراً إلى ما حفّ بها من أخبار مختلفة تروي لحظة نزولها، والأسباب التي حالت دون تدوينها. ونقصد بذلك ما اصطُلح على تسميته بـ«آية الرّجم» التي ذكرها مالك في الموطأ في أقصر صيغة وردت بها مقارنةً بالصيغ الأخرى التي دوّنتها المصادر المدونة بعد القرن الثالث للهجرة؛ ومضمون هذه القراءة: **«الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ»**[3].

---

(1) بن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج4، ص264.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (م.س)، ج2، ص356. وذكر الطبري هذا الحدّ في خبر جاء فيه: «عن عبادة بن الصامت (ت 34هـ) قال: قال نبي الله ﷺ: خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً الثيّب بالثيب تُجلد مئة وترجم بالحجارة، والبكر جلد مئة ونفي سنة». الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (م.س)، ج8، ص77.

(3) قال مالك: قوله: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ» يعني الثيّب والثيّبة. مالك، الموطأ، (م.س)، ج2، ص824.

وإذا كان حكم الرجم قد أضحى من الأحكام الثابتة التي لا تغيب عن المصنّفات الفقهية، فإنّ الآية المذكورة قد أثارت جدلاً ونقاشاً واسعين نستعرضهما باختصار في النقاط الآتية:

- اختلاف الصياغة: ويمكن رصد نوعين من اختلاف الصياغة، أوّلهما: الاختلاف في لفظ الرجم، فقد دوّنت بعض المصادر **«فاجلدوهما»**[1] **بدل «فارجموهما»**؛ ما يعني أنّ القراءة تردّدت بين حكمي الرجم والجلد، وحكم الجلد ذكر في (الآية 2 من سورة النور 24).
- كثافة حضور هذه القراءة في المصنّفات المختلفة حضوراً يشي بتواترها، ولا سيّما إذا وقفنا على أهمية هذا الحضور عند الشيعة بالدرجة نفسها التي حضر بها عند السنة. وعلى الرغم من أنّ الخبر منسوب إلى عمر بن الخطاب، الذي يعدّه الشيعة عدوّهم التاريخي، فإنّهم يقبلون منه هذا الخبر ويتشبّثون به، ويدافعون عن صحة الحكم الفقهي الذي تضمّنه.

رابعاً: الفقيه على مفترق القراءات[2]:

اخترنا أن نسمي العنصر الأخير من هذا المقال بعنوان: **(الفقيه على مفترق القراءات)**، الذي استعرناه من نائلة السلّيني الراضوي؛ وهو عنوان لمقال لها كانت قد طرحت فيه إشكالية اختلاف الأحكام باختلاف القراءات، وقد ركّزت فيه بشكل خاص على القراءات المبثوثة في كتب الفقه، والتي مثّلت نصّاً قرآنياً ثانياً لم يجد الفقهاء بدّاً من الاستناد إليه، ولعلّ أهمّ مثال استدلّت به قراءة ابن مسعود التي وجّهت حكم قطع يد

(1) الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل (ت 502هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، تحقيق طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م، ج13، ص4. الهيثمي، علي بن أبي بكر (ت 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1988م، ج6، ص265.

(2) السليني، نائلة، الفقيه على مفترق القراءات، مقال ضمن كتاب: المسلم في التاريخ، إشراف عبد المجيد الشرفي، الدار البيضاء، ط1، 1999م.

السارق، والأهم من ذلك دعوتها إلى إعادة النظر في مفهوم اليمين بالاستناد إلى كتب الفقه ذاتها. أمّا استعارتنا ما وسمت به مقالها من عنوان، فيندرج في السياق ذاته، لكن من زاوية نظر ما استشكل على القدامى في مظاهر التعالق بين القراءات والأحكام التشريعية، وهو ما عُدّ اليوم من المسلّمات التي صارت معلومة لا تحتاج إلى إعادة تقليب ونظر.

وكنا قد تساءلنا في بداية هذا المقال عن مآل القراءات التي استُنبطت منها الأحكام، وصارت تلك الأحكام سارية، ثم أُقصيت تلك القراءات بعد غربلتها، فعُدّت قراءات شاذّة، أو قراءات على وجه التفسير، أو غير ذلك من التصنيفات المتعدّدة التي تجعلها في مرتبة دون القراءة الرسمية. ومنطق هذا التساؤل يفترض إجابتين هما:

- إمّا أن تُقصى كلّ الأحكام مع إقصاء كل قراءة مخالفة استُنبطت منها.
- وإمّا أن تستقلّ تلك الأحكام المستنبطة عن القراءات، وتصبح القراءات المخالفة جزءاً من المادة الفقهية لا علاقة لها بعلم القراءات سوى التسمية.

أمّا الإجابة الأولى، فتقوم على منطق التطوّر التاريخي الذي خضع له العديد من العلوم الإسلامية، ومنها علما القراءات والفقه. لكنّ التطور التاريخي، الذي خضعت له القراءات علماً من علوم القرآن، لم يطبّق على مادّتها الموجودة في كتب الفقه، والتي استُنبطت منها الأحكام؛ إذ يفترض منطق التطوّر التاريخي ألا نقف على غير القراءات العشر في كتب الفقه المتأخّرة، كما رأينا ذلك عند تعريفنا للقراءات في بداية هذا المقال.

وأمّا الإجابة الثانية فتكشف أمرين: أوّلهما أنّ علمي القراءات والفقه استقلّا بعضهما عن بعض في فترة مبكّرة، ولم يبقَ للفقه علاقة بالقراءات سوى ما احتاج إليه منها في مرحلة البدايات، ليستنبط ما استنبطه منها من أحكام. ويمثل الأمر الثاني نتيجة منطقية للأمر الأول، ونقصد أنّ ذلك الاستقلال كشف عن سبب عدم تطوّر الأحكام بتطوّر القراءات. وهذا يعني

أنّ تاريخية القراءات تبدو أطول عمراً من تاريخية الفقه المستند إلى القراءات، والذي دشّن انغلاقه قبل أن يعرف علم القراءات انغلاقه بفترة طويلة.

وإزاء هذه العلاقة التاريخية، التي جلّيناها، ظهرت المقولات التبريرية، التي حاولت أن تستوعب العلاقة غير المنطقية بين القراءات، التي أقصت منها العديد من النصوص القرائية التي لم يعد وجودها مرغوباً فيه، والفقه الذي عوّل كثيراً على تلك النصوص المقصاة. ومن مظاهر تلك المقولات التبريرية الحكم التشريعي من القراءات التي أُقصيت من القراءة الرسمية.

فإذا كانت القراءة الرسمية متواترة أمّة عن أمّة، فإنّ موقف المشرّع ممّا عُدّ غير متواتر يختلف بحسب الحاجة إلى القراءة. ولئن كانت هذه الظاهرة أمراً متواتراً في كتب التفسير، فإنّ الفقهاء تدارسوها بما هي مسألة أصولية. فاختلاف الأحكام: **رَاجِعٌ إِلَى الْخِلَافِ الثَّابِتِ فِي الْأُصُولِ فِي الْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ هَلْ تَنْزِل مَنْزِلَةَ أَخْبَارِ الْآحَادِ، فَتَكُونَ حُجَّةً كَمَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْحَنَفِيَّةُ وَغَيْرُهُمْ؟ أَمْ لَا تَكُونُ حُجَّةً؟ لِأَنَّ نَاقِلَهَا لَمْ يَنْقُلْهَا إِلَّا عَلَى أَنَّهَا قُرْآنٌ، وَالْقُرْآنُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِالتَّوَاتُرِ كَمَا ذَهَبَتْ إِلَى ذَلِكَ الشَّافِعِيَّةُ**[1]، فالقراءة الشاذّة التي تضمّنت حكماً تشريعيّاً تُقصى، ويبقى الحكم التشريعي ساري المفعول؛ بل يكتسي من القداسة ما يجعله مندرجاً ضمن الشريعة بما هي وحي من الله. وتلك هي حقيقة العلاقة بين القراءات والتشريع؛ قراءات تنطلق من القرآن، الذي هو الوحي، وتنفصل عنه، ثم تقصى لأنّه ثبت في منهج الأصوليين أنّها ليست نصوصاً قرآنية. وأحكامٌ تشريعية تنطلق من القراءات، ثمّ تنزّل في الشريعة لا بما هي اجتهادات بشرية استُنبطت من نصوص مقصاة، أو غير متّفق على قرآنيتها، لتغدو تلك الشريعة كلام الله المنزّل.

---

(1) الشوكاني، محمد بن علي (ت 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/ 1993م، ج1، ص390.

خاتمة:

ذلك هو، إذاً، الوجه الإشكالي في علاقة القراءات بالتشريع، وتلك هي مظاهر التعالق بينهما تعالقاً أظهر حجم الإحراجات التي تأسّس عليها التشريع في علاقته بالقراءات. وإذا كان أصل الخلاف أصوليّاً، وهو خلاف جوهري، فهل يعني ذلك أنّ القدامى فكّروا في نقد الأصول التي انبنت عليه المنظومة التشريعية التقليدية، ولا سيّما بعد ثبوت أنّ العديد من النصوص القرائية ليست إلا التفاسير الأولى التي أنتجها الذين عايشوا لحظة الوحي. أليست القراءات (بما فيها القراءة الرسمية) تلك النصوص الثواني التي أنشأها القرّاء الأوائل، وأنشؤوا معها أحكاماً فقهية هي ذاتها أحكام ثوانٍ تطلّبها فهمهم الثقافي لواقعهم الاجتماعي؟



قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر (مرتّبة بحسب تاريخ وفاة المؤلّف):

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت 175هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط2، 1409هـ.
- الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق جماعي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1، (د.ت).
- الصنعاني، عبد الرزاق (ت 211هـ)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط2.
- ابن منصور، سعيد (ت 227هـ)، سنن سعيد بن منصور، دراسة وتحقيق سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، المملكة العربية السعودية، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1993م.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت 235هـ)، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
- ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله الشيباني (ت 241هـ)، مسند أحمد، ط مؤسسة قرطبة، (د.ت).
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد (ت 255هـ)، السنن، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ.

- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ. ج3.
- ابن الحجاج، مسلم (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، (د.ت).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت 275هـ)، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الترمذي، محمد بن عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق محمود محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- السيّاري، أحمد بن محمد (ت 286هـ)، كتاب القراءات، تحقيق وتقديم أيتان كولبرغ ومحمد علي أمير معزي، دار بريل، ليدن وبوسطن، 2009م.
- النسائي، أحمد بن شعيب (ت 303هـ)، السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986م.
- العياشي، محمد بن مسعود بن عياش (ت 320هـ)، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت).
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت 327هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ.
- أبو القاسم الكوفي، علي بن أحمد (ت 352هـ)، الاستغاثة في بدع الثلاثة، مؤسسة الأعلمي، طهران، ط1، 1373هـ.
- الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط3، 1988م.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله (ت 370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق آرثر جيفري، مصر، مكتبة المتنبي، (د.ت).

- ابن جني، عثمان، (ت 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ/ 1999م.
- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (ت 403هـ)، الانتصار للقرآن، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمان-الأردن، ودار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1، 2001م.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد (ت 456هـ):
  - الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1404هـ.
  - المحلّى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت).
- الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل (ت 502هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، تحقيق طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- ابن عطية، عبد الحق (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت 552هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت-لبنان، ط1، 1995م.
- الراوندي، قطب الدين (ت 573هـ)، فقه القرآن، مطبعه الولاية، قم، ط2، (د.ت).
- الكاساني، علاء الدين (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986م.

- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط دار الحديث، القاهرة، 2004م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج (ت 597هـ)، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي الملباري، المدينة المنورة، ط1، 1984م.
- الحلي، محمد بن إدريس (ت 598هـ)، كتاب السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط2، 1410 هـ.
- الرازي، فخر الدين (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
- ابن جزي، محمد بن أحمد (ت 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ، ج1.
- المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن (ت 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ.
- الزركشي، بدر الدين (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م.

- الهيثمي، أبو بكر (ت 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1988م.
- ابن الجزري، شمس الدين (ت 833هـ):
  - النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتب العلمية].
  - منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/ 1999م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت 852هـ):
  - تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1984م.
  - فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- العاملي، علي بن يونس (ت 877هـ)، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق وتعليق محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط1، 1384هـ.
- السيوطي، جلال الدين (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م.
- الكاشاني، محمد حسين الفيض (ت 1091هـ):
  - التفسير الصافي، تحقيق حسين الأعلمي، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ط2، 1416هـ.
  - الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ط1، 1420هـ.

- المجلسي، محمد باقر (ت 1111هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت-لبنان، ط2، 1983م.
- الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي (ت 1112هـ)، تفسير نور الثقلين، مؤسسة إسماعيليان، قم-إيران، ط4، 1412هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي (ت 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/ 1993م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، 1984م.

2- المراجع (باللسان العربي):

- الأسود، المنجي، القراءات علماً من علوم القرآن، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2017م.
- الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2005م.
- حبش، محمد، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999م.
- أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق-سورية، ط2، 1988م.
- السلّيني، نائلة، الفقيه على مفترق القراءات، مقال ضمن كتاب: المسلم في التاريخ، إشراف عبد المجيد الشرفي، الدار البيضاء، ط1، 1999م.
- صباح (مازن مصباح) وأبو عرجة (سامي محمد)، القراءة الشاذة عند الأصولية وأثرها في اختلاف الفقهاء، مقال ضمن مجلة جامعة الزهر في غزة، سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد الثامن، العدد الأول، 2006م، ص 94-124.
- العاملي، علي الكوراني، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، قم، ط1، (د.ت).

- قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت-لبنان، ط2، 1988م.
- لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.
- محيسن، محمد محمد سالم، المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1997م.
- المسؤول، عبد العلي، القراءات الشاذة ضوابطها والاحتجاج بها في الفقه والعربية، دار ابن القيم، المملكة العربية السعودية، ط1، 2008م.
- المشهداني، فواز إسماعيل محمد، أثر القراءات القرآنية في أحكام اليمين، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد 9، العدد 4، ص 174-187.

3- المراجع (باللسان الأجنبي):

- Frederik Leehmuis, Codices of The Qur'ān, in: Encyclopedia of Coran, vol 1, Brill; Leiden-Boston- Kln, 2000, pp. 347-350.
- Frederik Leehmuis, Readings of The Qur'ān, in: Encyclopedia of Coran, vol 4, Brill; Leiden-Boston- Kln, 2004, pp. 353-362.
- Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, Leiden, 1937.
- Rafael Talmon, Grammar And The Qur'ān, in: Encyclopedia of Coran, vol 2, Brill; Leiden.



علوم القرآن
من منظور الفكر الإيراني المعاصر
دراسة نماذج

علي بن مبارك(1)

الملخّص:

يتناول البحث إشكالاً خطيراً يتعلّق بعلوم القرآن من منظور الفكر الإيراني المعاصر من خلال دراسة نماذج فكريّة متنوّعة. ولقد حاولنا الإجابة عن سؤال إشكاليّ نصّه: كيف تعامل الفكر الإيراني المعاصر مع قضايا علوم القرآن؟ وتتفرّع عن السؤال الإشكال عدّة أسئلة بحثيّة فرعيّة مؤدّاها: كيف تعامل التقليد الشيعي الاثني عشري في مرجعيّاته الإيرانية مع علوم القرآن، وكيف فهم النصّ من خلالها؟ كيف نفهم تطوّر علوم القرآن في ضوء الصراع التاريخي بين الإخباريّين والأصوليين؟ وما تداعيات ذلك على الفكر الإيراني المعاصر؟ كيف تعامل المفكّرون الإيرانيّون المعاصرون مع تراث علوم القرآن؟ وإلى أيّ مدى استفادوا من المناهج الحديثة في دراسة النصوص المقدّسة؟ وإلى أيّ مدى يمكن الحديث عن تجديد في علوم القرآن في الفكر

---

(1) أستاذ مساعد في المعهد العالي للغات في نابل، جامعة قرطاج، متخصّص في الدراسات الحضاريّة.

الإيراني المعاصر؟ سنحاول أن نُجيب عن هذه الأسئلة، وغيرها ممّا لم نطرح، من خلال منهج تحليلي نقدي ينزع إلى المقارنة في بعض الأحيان، والاستشراف في أحايين أخرى.

الكلمات المفاتيح: التقليد الشيعي، التجديد، عبد الكريم سروش، التأويل.

مقدّمة:

تمثّل علوم القرآن إحدى ركائز المعارف الدينيّة المساعدة على تمثّل الوحي الإسلامي تنزيلاً وتدويناً وتأويلاً، ومن الصّعب أن يُدرس علم من علوم الشريعة دون التعرّض إلى قضايا فهم القرآن والنظر في ممكن دلالاته؛ فقد أنشأ القدامى «علوماً إسلامية متنوّعة الموضوعات والاهتمامات، استغلّوها في مقاربة نصّ المصحف، فحقّقوا بذلك غايتين على الأقل: أوّلهما الاستدلال على صواب تأويلهم له. أمّا ثانية الغايتين، فتتمثّل في إقامة البرهان على أنّ هذا النصّ معجز بنظمه وبإحكام بنائه»[1].

ولئن اكتفت أغلب الدراسات المعاصرة بتكرار ما دوّنه القدامى[2]، فإنّنا نجد أصواتاً هنا وهناك تدعو إلى المراجعة والتجديد. ولقد حاولت هذه القراءات المجدّدة أن تستأنس، قدر المستطاع، بالمناهج الحديثة، وأن تتعمّق في أغوار الثقافة الإسلاميّة. وجدير بالذكر أنّ أغلب الدراسات المعاصرة

---

(1) الجمل، بسّام، أسباب النزول، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2005م، ص11-12.

(2) يمكن أن نتبيّن ذلك من خلال العودة إلى (كشّاف الدراسات القرآنية)، الذي اضطلع بفهرسة آلاف من البحوث الجامعية (ماجستير ودكتوراه) تناولت قضايا علوم القرآن، وشدّ انتباهنا أنّ المواضيع متقاربة ومتشابهة؛ بل نجد عناوين بعض المواضيع تُعاد حرفياً وإن اختلفت المؤسّسات الجامعية، للتوسُّع انظر: الجيوسي، عبد الله محمد، كشاف الدراسات القرآنية، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، 2005م، ص40، و59، و97، و110.

المهتمّة بالمعارف القرآنية ركّزت أساساً على علوم القرآن في مرجعيّاتها السنيّة؛ وتناولت أغلب هذه الدراسات كتابي (**البرهان في علوم القرآن**) للزركشي، و(**الإتقان في علوم القرآن**) للسيوطي، بالبحث والتحليل والنقد.

ولقد ارتأينا أن نشتغل في هذا البحث على مدوّنة مختلفة لم تحظَ باهتمام المهتمّين، تتمثّل في إسهامات الفكر الإيراني المعاصر في تطوير المعارف القرآنية. ولا نقصد بالفكر الإيراني مؤسّسة مخصوصة، أو فئة محدّدة؛ بل نقصد من خلال هذا الاصطلاح عدّة شرائح عملت جاهدةً على تطوير علوم القرآن والتجديد فيها، وتجاوز القراءات التقليدية القائمة أساساً على إعادة إنتاج المعارف القديمة. والطريف أنّ «ثورات الربيع العربي» أثّرت في المشهد الثقافي عموماً، وفي ما يتعلّق بالدراسات القرآنية خصوصاً؛ فالدراسات القرآنية ذات المنزع النقدي التجديدي تراجعت في العالم السنيّ، بعد أن ازدهرت وانتشرت في العقود الأخيرة، ومردُّ ذلك يعود إلى بروز الفكر الديني المتشدّد وهيمنته على السياسات والمؤسّسات، وأصبح الفكر النقدي يجد صعوبة في التعريف بأطروحاته التجديديّة؛ وعلى النقيض من ذلك، استطاع الفكر الإيراني المعاصر، على الرغم من هيمنة مؤسّسة «الولي الفقيه»، وسطوة رجال الدين في إيران، أن يُحدث ثورة على مستوى المعارف الدينيّة عموماً، وعلوم القرآن خصوصاً.

ظهرت في إيران، في العقود الأخيرة، مدارس فكريّة مختلفة واصلت مجهود حركة إصلاحيّة امتدّت منذ بداية القرن العشرين، حملت لواء التجديد والتغيير، وتعاملت مع علوم القرآن، كما ضبطها التقليد الشيعي الاثني عشري، بخلفيّة نقديّة تفكيكيّة أثارت غضب المؤسّسة الدينيّة ورجالاتها. ولم يكن هؤلاء المجدّدون من خرّيجي الجامعات العصريّة فحسب؛ بل نجد بعضهم من أبناء الحوزة العلميّة. وعلى هذا الأساس، يمكن التمييز بين صنفين من القراءات التجديديّة في علوم القرآن؛ انتمى ممثّلو القسم الأوّل منها إلى المؤسّسة الدينيّة التقليديّة، واضطلعوا بمهام رجال الدين، واكتسبوا

معارف دينيّة تقليدية، ولكنّهم تمرّدوا على الثقافة السائدة، وشكّكوا في أصالتها، ونادوا بتطويرها وتعديلها. أمّا القسم الثاني، فيشتمل على مجموعة من الجامعيين والأكاديميّين ممّن درسوا في إيران وخارجها، واكتسبوا معارف جديدة ومناهج حديثة، حاولوا من خلالها فهم النصّ ومراجعة المعارف المتعلّقة به.

الجدير بالذكر أنّنا وجدنا في الأدبيّات الإيرانية المعاصرة المهتمّة بمعارف القرآن نصوصاً سجاليّةً بامتياز تعكس صراعاً فكريّاً بين تيّارات مختلفة ومقاربات متباينة، ولم يكن هذا السجال شيعياً-شيعياً، أو إيرانياً-إيرانياً فحسب؛ بل كان أيضاً سجالاً شيعيّاً-سنيّاً وإيرانياً- عربيّاً. وعلى هذا الأساس، سنحاول قدر المستطاع أن نستثمر هذا البعد السجاليّ لنفهم الفكر الإيراني المعاصر في تحوّله وتواصله مع مشاريع فكريّة أخرى سادت في الوطن العربيّ، وكانت مؤثّرة في الساحة الثقافيّة، ولقد وجدنا في مجلّة (نصوص معاصرة)[1] اللبنانية (المتخصّصة في ترجمة الإنتاج الفكري الإيراني المعاصر) نصوصاً متنوّعة اخترنا منها ما يفي بالغرض.

يثير هذا العمل عدّة قضايا تتعلّق بعلوم القرآن والمعارف المتعلّقة بفهم الوحي، وسنحاول أن نجيب عن مجموعة من الأسئلة، لعلّ أهمّها: كيف تعامل التقليد الشيعي الاثني عشري، في مرجعيّاته الإيرانيّة، مع علوم القرآن، وكيف فهم النصّ من خلالها؟ كيف نفهم تطوّر علوم القرآن في ضوء الصراع التاريخي بين الإخباريين والأصوليين؟ وما تداعيات ذلك على الفكر الإيراني المعاصر؟ وكيف تعامل المفكرون الإيرانيّون المعاصرون مع تراث

---

(1) خصّصت مجلّة (نصوص معاصرة) عددين متتاليين لدراسة موضوع «الدراسات القرآنية: إشكالية الوحي ومعضلة التفسير»، ولقد أفدنا منهما في هذا العمل أيّما إفادة، والعددان هما:

العدد 15-16، صيف وخريف 2008م/ 1429هـ.

العدد 17-18، شتاء وربيع 2010م/ 1431هـ.

علوم القرآن؟ وإلى أيّ مدى استفادوا من المناهج الحديثة في دراسة النصوص المقدّسة؟ وإلى أيّ مدى يمكن الحديث عن تجديد في علوم القرآن في الفكر الإيراني المعاصر؟

أوّلاً: علوم القرآن في ضوء الصراع بين الإخباريّين والأصوليّين: صراع اليوم صراع الأمس!

لا يمكن أن نفصل بين الصراع العنيف، الذي انعقد بين الإخباريين والأصوليين في إيران في القرن التاسع عشر، وما سبقه من سجالات وصراعات في العصر الصفوي بين الفقهاء والحكماء، ثم ما لحقه في العصر الحديث من صراع بين التقليديّين والإصلاحيّين في مطلع القرن العشرين، وبين المحافظين والإصلاحيين في العقود الأخيرة بعد نجاح الثورة الإسلامية وهيمنة الولي الفقيه على شؤون الدين والدنيا.

يُعدُّ المنعرج الصفويّ[1] منعرجاً حاسماً في تاريخ علوم القرآن؛ إذ استعانت الدولة الصفوية بالفقهاء حتى ترسي التقاليد الشيعيّة الاثني عشرية الجديدة في بلاد فارس، ولم يكن سكان إيران قبل الدولة الصفوية مطّلعين على التقاليد الشيعيّة الاثني عشريّة؛ لذلك استعان الصفويّون بالفقهاء الوافدين للتبشير بالفكر الجديد، فطوّعوا المعارف القرآنيّة لخدمة الفقه، وفي تاريخ الحضارة الإسلاميّة عادةً ما «ارتبطت علوم القرآن بحاجيّات الفقه»[2].

شهدت علوم القرآن مع الصفويّين تحوّلات خطيرة ستؤثّر لاحقاً في الفكر الإيراني في مختلف مراحله، ولقد حاول المستشرق الإنجليزي كولن تيرنر (Colin Turner) أن يرصد هذه التحوّلات في كتابه (**التشيّع والتحوّل في العصر الصفويّ**)[3]،

(1) ساست الدولة الصفويّة إيران من سنة (1501م) إلى سنة (1736م).
(2) الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب، تونس، 1994م، ص169.
(3) تيرنر، كولن، التشيّع والتحوّل في العصر الصفويّ، ترجمة حسين علي عبد الساتر، منشورات الجمل، كولونيا، 2008م. =

ولاسيّما في فترة حكم إسماعيل الصفوي[1]، الذي استقطب مزيداً من علماء الدين العرب، وعمل جاهداً على إعادة بناء ثقافة دينيّة محليّة تُيسّر له استقطاب النّاس، وأصبح من حقّ الفقهاء في عهده (على الرغم من غياب القيادة المعصومة) «ولاية الجهاد، وتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وقسمة الفيء، وإمامة صلاة الجمعة، وتلقّي الضرائب المُسمّاة الزكاة والخمس»[2]. وهذا يعني أنّ الفقيه أصبح يقوم مقام الإمام في مختلف المجالات، بما في ذلك الحديث عن الوحي وأسراره. وأصبحت علوم القرآن حكراً على فقهاء الدولة الصفويّة، يسردون قصص أسباب النزول بحسب السياقات والمقامات، ويتحدّثون عن الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمفصّل، والحقيقيّ والمجازيّ، بحسب حاجيّات الفقه الصفوي الجديد، واستراتيجيّات الدولة الناشئة، واستطاع الفقهاء الصفويّون الجُدد، وعلى رأسهم «نائب الإمام الغائب»[3] علي الكركي العاملي[4]، أن يعيدوا بناء المعارف القرآنيّة بما يؤيّد تأويلاتهم وأفهامهم؛ فقد أوّلوا النصّ حتى تسنّى لهم تبرير تشريعات جديدة فرضتها الدولة الصفويّة، تتعلّق بالسياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية

= كما يمكن الاستفادة في هذا المجال من كتاب أحمد الكاتب: تطوّر الفكر السّياسي الشّيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.

(1) هو أبو المظفر شاه إسماعيل الهادي الوالي، ويُعرف بإسماعيل الصفويّ، وُلِد سنة (1447م) وتوفّي سنة (1524م)، ويُعدُّ إسماعيل الصفويّ المؤسّس الحقيقيّ للدولة الصفويّة في إيران. واتخذ إسماعيل المذهب الشيعي الاثني عشري مذهباً رسميّاً للبلاد سنة (1499م)، واستقطب الدعاة الشيعة من جبل عامل والبحرين والعراق والأحساء، وخصّهم بالامتيازات والإقطاعات، وبعد ترسيخ ملكه فكّر في التوسّع الجغرافي والسياسي والعقدي فاستولى على العراق.

(2) تيرنر، كولن، مرجع سابق، ص142.

(3) وظيفة دينية استحدثها الحاكم الصفوي طهماسب (ت 1576م)، وكانت في زمنه أعلى رتبة دينيّة في البلاد.

(4) وُلد علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي العاملي، المعروف بالمحقّق الثاني، سنة 868هـ/ 1463م، وتُوفي سنة 940هـ/ 1534م.

والحياة الروحية. واتجهت علوم القرآن المرتبطة بالفقه في العصر الصفوي نحو مزيد من التقنين، وأصبحت معارف القرآن حكراً على نخبة من علماء الدين، ليس من حقّ غيرهم الغوص فيها أو الحديث عنها.

بالإضافة إلى ذلك أخذت علوم القرآن في العصر الصفوي منعرجاً جديداً، يتمثّل في النزول بالمعارف القرآنيّة إلى مستوى الثقافة الشعبيّة؛ فسياسة الصفويين في المجال الثقافي والديني تتمثّل في إيجاد ثقافة دينية شعبية، تُقرّب الناس أكثر من التقاليد الشيعية الاثني عشريّة الجديدة، فكثر الحديث عن الخوارق والمعجزات والكرامات، وشاعت الخرافات، وارتبطت آيات القرآن بقصص غريبة وعجيبة، أبطالها، في أغلب الأحيان، الأئمة المعصومون وأبناؤهم ومن والاهم في زمنهم، ومهّد هذا التحوّل إلى تحوّل أخطر تمثّل في الانتقال بعلوم القرآن من معارف تهتمّ بنصّ محوره الله إلى معارف قرآنية جديدة تهتمّ بنصّ محوره الإمام المعصوم[1]؛ حوله تنعقد كلّ المعاني والدلالات، وبه ترتبط أسباب النزول، ومن أجله يتمّ النسخ، وبفضله نزل القرآن ودُوّن، ومن خلاله يُفهم النصّ وتُعرف أحكامه.

والجدير بالذكر أنّ علماء إيران المحليّين كانوا على النقيض من هذا المشروع الفكري؛ فانتقدوا العلماء الوافدين، واتّخذوا لهم وجهة مخصوصة تقوم أساساً على تحرير المعارف القرآنية من الفقه وإلزاماته، كما شجّعوا على الإقبال على المعارف العقلية والعلوم العرفانيّة واستثمارها في فهم النصّ وتمثّله. فالنصّ القرآنيّ لا يمكن فهمه من خلال مسلك واحد، أو علم

---

(1) ولذلك رأى كولن تيرنر أن إسلام الصفويين «إسلام من دون الله»؛ إذ وجد في كلمة صرّح بها أحد كبار علماء الشيعة (محمود البيساني)، إبّان الثورة الإسلامية، شعاراً اتخذه عنوان كتابه (إسلام من دون الله) (Islam without Allah?)، الذي اختار له المعرّب عنواناً جديداً (التشيّع والتحوّل في العصر الصفوي)، ورأى محمود البيساني أنّ إسلام الفقهاء أهمل الإيمان، و«دون إيمان كل ما تبقى لنا هو "إسلام من دون الله"». (تيرنر، كولن، مرجع سابق، ص18).

مخصوص؛ لذلك «كانوا يُقبلون على الفلسفة والنحو والمنطق والرياضيات والفلك والأدب والشعر. وعموماً، يمكن أن نقول: إنّهم برعوا في العلوم العقلية أكثر من العلوم النقليّة»[1].

اندلع صراع صريح وضمني بين مدرستين في فهم النصّ القرآني: مدرسة الفقهاء ومدرسة «الحكماء» كما تسمّيهم الأدبيات الإيرانية؛ حصرت المدرسة الأولى علوم القرآن في أقوال المعصومين ونقل أخبارهم ونشرها بين عامّة الناس، بينما اتجهت المدرسة الثانية نحو التحرّر من أسر علوم الفروع وسلطة الفقهاء، والاستئناس بالعرفان والحكمة والفلسفة لفهم الوحي القرآني وتمثّل مقاصده.

وعلى الرغم من مناصرة الدولة الصفوية منهج الفقهاء الوافدين[2]، ومحاربتها فكر الحكماء، تواصل الصراع بين المدرستين أكثر عنفاً، في القرن التاسع عشر، في شكل جديد بين الإخباريّين والأصوليين، ثم تجدّد مرّة أخرى بين الإصلاحيين والمحافظين في القرن العشرين قبل الثورة الإيرانية وبعدها.

يرى الإخباريون أنّ «فهم القرآن لا يكون إلا من خلال الأحاديث والروايات»[3]؛ وهذا يعني أن القرآن لا يُفسّر بغير السنّة؛ بل لا يُفسّر حتى بالقرآن ذاته، «فالطريق مسدود كليّاً أمام من أراد الاكتفاء بالقرآن لفهم القرآن، والأحاديث هي السبيل الوحيد لذلك»[4]. وعلى هذا الأساس، إنّ

(1) تيرنر، كولن، التشيّع والتحوّل في العصر الصفوي، ص164.

(2) انعقدت بين الفقهاء والحكماء عدّة مناظرات، لعلّ أشهرها المناظرة التي انعقدت في بلاط طهماسب بين علي الكركي العاملي (ت 1534م) فقيه الدولة الصفوية والمير غياث الدّين معزّ المنصور ذي المنزع الفلسفي العرفاني، وانتصر الحاكم الصفويّ للكركي وعزل غياث الدّين.

(3) الطباطبائي، مصطفى الحسيني، تفسير القرآن بالقرآن: تفنيد مزعمة حاجة التفسير القرآني إلى الحديث، ترجمة نظيرة غلاب، مجلة نصوص معاصرة، العدد 22، السنة 6، ربيع 1432هـ/ 2011م، ص142.

(4) الطباطبائي، مصطفى الحسيني، المرجع نفسه، ص143.

وظيفة علوم القرآن لا تتعدّى المساعدة على فهم نصوص المعصومين، ومن ثمّة فهم القرآن؛ ففهم القرآن لا يمكن أن يكون إلا من خلال وسيط يتمثل في النصوص المأثورة عن الأئمة المعصومين.

ويعني هذا الكلام أنّه لا مجال للاجتهاد في فهم النصّ، فقد اكتملت معانيه، وخُتمت دلالاته، وعلى المؤمنين في العصور كلّها أن يسلّموا بهذه المعاني المأثورة. وأثار هذا الفكر حفيظة المجتهدين، أو من عُرفوا في تاريخ الثقافة الإيرانية بالأصوليين، فانتقدوا منهج الإخباريين وطريقتهم في فهم النصّ، وأكّدوا أنّ تأويل النص مطلب مشروع، وأنّ الاجتهاد في فهمه واجب شرعاً وعقلاً، وما علوم القرآن من هذا المنظور إلا وسيلة يُستأنس بها للكشف عن أسرار القرآن ومضامينه، واستمرّ هذا الصّراع إلى حدود القرن الثاني عشر الهجري/ التاسع عشر للميلاد؛ إذ استطاع محمّد باقر الوحيد البهبهاني[1]، المعروف بـ «الأستاذ الأكبر»؛ والوحيد البهبهاني (ت 1208هـ/ 1793م) «كسر صولة الإخباريّين»[2]، والتفوّق على كبيرهم في ذلك العصر يوسف البحراني (ت 1186هـ/ 1772م) صاحب كتاب **(الحدائق النّاضرة)**، ونتج عن ذلك تراجع الفكر الإخباري، وسيادة ذهنية الاجتهاد بمفهومه الأصولي الإمامي المخصوص، وأصبح هناك اهتمام أكبر بمعارف القرآن، باعتبارها آلة من آلات الاجتهاد وفهم النصّ.

---

(1) البهبهاني، محمّد باقر الوحيد (1118-1205هـ)، الشهير بالأستاذ الأكبر والوحيد، ابن الملولي محمّد أكمل الأصفهاني البهبهاني، مجاهد كبير، ومؤسّس محقّق، وأشهر مشاهير علماء الإماميّة وأجلّهم في عصره.
انظر: الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشّيعة، ترجمة رقم 330، المطبعة العلمية، النجف، 1374هـ/ 1954م، ج2، ص171.

(2) الخراساني، محمّد واعظ زاده، الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة مصادره وضوابطه، رسالة التّقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، العدد 26، 1420هـ/ 2000م، ص16.
ومحمد واعظ زاده الخراساني من كبار علماء الدين الإيرانيين، وهو أوّل أمين عام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

دافع البهبهاني عن حجيّة النصّ ذاته، وردّ على الإخباريين من خلال كلامهم وتناقضهم؛ إذ «صرّحوا مكرّراً وكثيراً أنّه ما لم يكن حديثهم موافقاً للقرآن فاضربوه على الحائط، وإنه زخرف، وإنّا لا نقول خلاف القرآن أبداً، وإنّه ما لم تجدوا للحديث شاهداً من القرآن فلا تعملوا به»[1]. وهذا يعني أنّه لا حجيّة للنصوص المأثورة بمعزل عن القرآن ذاته، ولا يمكن الاقتصار عليها في فهم النصّ، ما يتطلّب منّا الاجتهاد، وإعمال العقل، والبحث في المناسبات[2] القائمة بين سور القرآن من جهة، وآياته من جهة ثانية. وتواصل هذا المنهج الاجتهادي في علوم القرآن مع تلاميذ البهبهاني، ونخصُّ بالذكر جعفر النجفي (1227هـ/ 1812م) صاحب كتاب (**الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الإخباريّين**).

أدرك الأصوليون (المجتهدون) أنّ وظيفة المعارف المتعلّقة بفهم القرآن تكمن أساساً في مؤازرة المجتهد، ومساعدته على تأويل النصّ[3] وفق

(1) البهبهاني، وحيد الدين، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ، ص172.

(2) علم المناسبات من أهمّ علوم القرآن، وأبرز من تكلّم في هذا العلم الرّازي في تفسيره الكبير، وابن الزبير الأندلسيّ (ت 708هـ) في كتاب (البرهان في تناسب ترتيب سور القرآن)، والزركشي في (البرهان في علوم القرآن)؛ إذ عرّف هذا العلم بقوله: «المناسبة أمر معقول إذا عرض على العقول تلقّته بالقبول». (الزركشي، بدر الدّين، البرهان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 2001م، ج1، ص61) وتقوم هذه الآلة، عنده، أساساً على مقارنة آيات السور المختلفة، وتكون «في فواتح السور وفواتح الآي وخواتمها ومرجعها إلى معنى ما رابط بينها: عام وخاص، عقلي وحسّي أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات، أو التلازم الذهني كالسبب والمسبّب والعلّة والمعلول والنظيرين والضدين ونحوه، أو التلازم الخارجي كالمرتّب على ترتيب وجود الواقع في باب الخير». (الزركشي، المرجع نفسه، ص62).

(3) جدير بالذكر أنّ مصطلح التأويل أكثر أصالة من مصطلح التفسير، وكان معتمداً في التفاسير الأولى؛ فمادّة التفسير لم تذكر إلّا مرّة واحدة في القرآن في قوله تعالى: =

مقتضيات العصر. لذلك، لم يجد البهبهاني صعوبة في التعاطف مع الثورة الدستوريّة (1906-1908م)، أو «ثورة المشروطة»، كما يسمّيها الإيرانيون، وتمثُّل مبادئها؛ فتبنّى أفكارها ودافع عن قيمها، واشترك مع ثلّة من علماء الدين المستنيرين في التنظير لدولة يحكمها الدستور، وتعترف بالحريّات. ومن الذين أظهروا تعاطفاً وحماسةً لأفكار الثورة الدستورية، على الرغم من مرجعيتها الليبرالية، نذكر محمد حسين النائيني، وهادي نجم آبادي، والشيخ الآخوند الخراساني، والمازندراني، ومحمد الطباطبائي، وعبد الله البهبهاني، وغيرهم كثير.

ويبدو من خلال ما سبق أنّ الحديث عن التيّارات الفكريّة الإصلاحيّة في إيران بعد الثورة الإسلاميّة لا يمكن فصله مطلقاً عن الصراع التاريخي بين عقلين: عقل فقهي محافظ، يرفض كلّ تجديد، ويمدح كلّ قديم، ويرى أنّ مناهج علوم الشريعة تغنينا عن المناهج الأخرى كلّها، ولا سبيل لفهم النصّ إلا من خلال ما ضبطه الفقهاء، ومن بعدهم الأصوليّون، من قواعد صارمة وقوانين ملزمة من خرج عنها فقد خرج عن الدين؛ وعقل حكمي ينزع نحو العرفان والفلسفة، يؤمن بالتعدّد والاختلاف، ومحوريّة الإنسان في المعارف الدينية.

ثانياً: من خصائص الطرح الإيراني المعاصر في مجال علوم القرآن:

رأينا في ما سبق أنّ علوم القرآن مرّت في الثقافة الإيرانية بعدّة مراحل، لعلّ أهمّها تلك المتعلّقة بانتصار الأصوليّين على الإخباريين، وسيادة العقل الاجتهادي لا في النجف فحسب؛ بل في كلّ العواصم العلمية الشيعية، بما

= ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفُرقان: 33]، بينما ذُكرت كلمة التأويل (17) مرة في خمس عشرة آية في سبع سور: (آل عمران: 7)، (النساء: 59)، (الأعراف: 53)، (يونس: 39)، (يوسف: 9، 21، 36، 37، 44، 45، 100، 101)، (الكهف: 78، 82). ولا تدلّ مادة التفسير في الآية سالفة الذكر على المعنى المخصوص الذي نعرفه في علوم القرآن.

في ذلك مدينة قم وغيرها من المدن الإيرانية المشهورة، وأصبح الحديث عن علوم القرآن أمراً مشروعاً يسانده علماء الدين، وتُكتب فيه الكتب والموسوعات. ولئن شهدت السّاحة الثقافية الإيرانيّة انفتاحاً مشهوداً وازدهاراً ملحوظاً في منتصف القرن العشرين، فإنّها أصيبت بانتكاسة بعد نجاح الثورة الإسلاميّة، وهيمنة العقل الفقهي من جديد، وتأثير مؤسّسة ولاية الفقيه في المشهد الثقافي. ولكنّ هيمنة رجال الدين لم تَحُل دون ظهور أصوات تجديدية تدعو إلى التحرّر من قيود ثقافة الطاعة والتأسيس لثقافة قرآنية بديلة تستأنس، قدر المستطاع، بعلوم القرآن من جهة، وبالمعارف العرفانية والمناهج الحديثة من جهة ثانية.

والجدير بالذّكر أنّ الكتابات الإيرانيّة الجديدة المتعلّقة بعلوم القرآن تنزع ظاهريّاً إلى تجاوز الثّقافة الصفويّة، والرجوع بالفكر إلى مرحلة ما قبل الصفويّين، ولا سيّما إلى أطروحات عليّ بن أبي طالب من خلال خطبه في **(نهج البلاغة)**، وكذلك تنزع هذه الأدبيات إلى النظر في فلسفة علوم القرآن، والاستفادة من المعارف الحديثة وتطبيقها في مجال الدراسات القرآنية، كما حاول المفكرون الإيرانيون المهتمّون بعلوم القرآن الانفتاح على كتابات المفكّرين العرب في المجال ذاته.

1- من المعارف «الصفويّة» إلى المعارف «العلوية»:

أدركت النخبة الإيرانية أنّ العصر الصفوي صحبته عدّة تشويهات وتحريفات غيّرت من معالم التقليد، وعدّلت في بنية الفكر، وكان علي شريعتي أكثر مفكري عصره جرأةً في هذا الأمر؛ إذ ميّز شريعتي بين «التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ»[1]، محذّراً من مخاطر ما حصل من تحوّلات[2]

(1) شريعتي، علي، التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي، تعريب حيدر مجيد، تدقيق لغوي نوال سعادة النيحاوي، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2002م.

(2) ابتكر التشيّع الصفويّ عدّة طقوس وتقاليد دينيّة لم تكن معهودة، ونتج عن هذه =

غيّرت من معالم الفكر والثقافة. فقد همّش المشروع الثقافي الصفوي القرآن، وجعله معزولاً عن الحياة الاجتماعية، وفي المقابل أعطى أهمية كبرى لأقوال المعصومين[1]، وأفعالهم، وسيرهم، وقصصهم، ومعجزاتهم، وكراماتهم؛ وهذا يعني أنّ التقليد الشيعي الاثني عشري السائد في إيران شابته عدّة شوائب، وافتقد أصالته، وانتشرت فيه الخرافات، وأصبح فهم النصّ حكراً على نخبة من رجال الدين يزعمون أنّهم ينقلون علوم المعصومين في مجال الوحي، وأنّه لا سبيل لفهم النص دون ذلك السبيل.

تواصلت الكتابات بعد علي شريعتي، وركزت في العقود الأخيرة على علوم القرآن؛ فظهرت عدّة دراسات تنزع نحو التأسيس لعلوم قرآن تستمدّ مبادئها من تراث علي بن بي طالب على وجه التصريح أو التضمين، وسنركّز على دراستين: الأولى عنوانها (**نطق القرآن وصمته**) لمجتبى إلهيان؛ والثانية عنوانها (**المنهج التفسيري وضرب القرآن بالقرآن**) لمحمد علي أيازي.

أكّد مجتبى إلهيان، منذ بداية مقاله، أنّه سيدرس معارف القرآن «من زاوية رؤية الإمام علي بن أبي طالب، وهو الناطق بالقرآن والقرآن

= الانزياحات العقدية والأصولية والفقهية تمثّلاً جديداً للوحي وسياقاته، ومن أهمّ انزياحات هذه المرحلة سبّ الصحابة، والسجود على التربة الحسينية، وإضافة شعار «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» في الأذان، وإضفاء هالة من التقديس على الأئمّة المعصومين، وترسيخ مفهوم العصمة وأفضليّة أئمة أهل البيت مطلقاً، وتشجيع طقوس «التطبير» في إطار الاحتفاء بذكرى قتل الحسين بن علي في كربلاء، واللّطم على الوجوه والصدور، ولبس الأسود منذ بداية شهر محرّم، وأخذت هذه الطقوس بُعداً شعبيّاً، وأصبحت جزءاً من التقليد الشّيعي الاثني عشري إلى اليوم.

(1) مفهوم العصمة في الفكر الشيعي مفهوم معقّد، ويمكن أن نقترح تعريف يعقوب الجعفري الذي حاول أن يعرّف العصمة في مفهومها العام، ورأى أنّها «ضرب من اللّطف والموهبة الإلهيّة التي يختصّ بها بعض النّاس، حيث تحجبهم عن ارتكاب المعاصي، ولا تصل إلى درجة الإلزام والإجبار». انظر: الجعفري، يعقوب، عصمة الأنبياء عند المذاهب الإسلاميّة، رسالة التّقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، العدد2، ص132-143.

الناطق»[1]. ويعكس هذا الحديث، الذي انطلق منه صاحب المقال، تعصّباً لشخص علي بن أبي طالب وغلوّاً جعل من عليّ بن أبي طالب ناطقاً باسم القرآن، مالكاً أسراره، وهذا يعني عدم قدرة بعض الكتابات الإيرانيّة، التي تحمل راية التجديد في علوم القرآن، على تجاوز الثقافة السائدة بكلّ تراكماتها وتشويهاتها.

انطلق هذا الطرح من مقولة شهيرة لعلي بن أبي طالب مفادها أنّ القرآن صامت لا ينطق، وإنّما ينطق به الرجال، وعليه إنّ كلام عليّ بشأن «نطق القرآن وصمته» يُعدُّ نافذة لمعرفة القرآن، «والحجر الأساس الذي يلعب دوراً أساسيّاً في المباني التفسيرية وعلوم القرآن»[2]؛ وهذا يعني أنّ علوم القرآن ستُضبط انطلاقاً من تأويل قول عليّ المذكور. بناءً على ذلك، نستنتج أنّ علوم القرآن، في بعض مرجعياتها الإيرانية المعاصرة، ليست علوماً حقيقية بمفهومها المعرفيّ الصارم؛ بل هي علوم تأويلية أساساً.

تعمّق المؤلّف في رصد دلالات «النطق» و«الصمت» لغةً واصطلاحاً، ثمّ قسّم علوم القرآن، بناءً على حديث «النطق والصمت» المنسوب إلى علي بن أبي طالب، إلى «علوم اللفظ والصمت»، و«علوم المجاز والاستعارة»، و«علوم الدلالة والمفهوم»، و«علوم التفسير والتشريح». وقام هذا التقسيم أساساً على التأويل والمبالغة؛ ففي إطار علوم اللفظ والصوت فهم المؤلّف قول الإمام علي: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق»[3] أنّه «لا يمكن نقل المعنى ومُراد القرآن بوساطة أداء الحروف وخلق الأصوات»[4]، واستدلّ

(1) إلهيان، (مجتبى)، ورستمي (حامد بور)، نطق القرآن وصمته: دراسة مقارنة في المحتملات التفسيرية، ترجمة حسن مطر، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 17-18، شتاء وربيع 1431هـ/ 2010م، ص237.

(2) المصدر نفسه، ص238.

(3) نهج البلاغة، خطبة رقم 158.

(4) إلهيان، مجتبى، مصدر سابق، ص241.

بنصّ آخر للإمام علي جاء في سياق واقعة التحكيم، جاء فيه: «إنّا لم نحكّم الرجال، وإنّما حكّمنا القرآن، هذا القرآن إنّما هو خطّ مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال». وعليه، «يكون ترجمان القرآن هو الذي يُبيّن القرآن ويفسّره بلغة بسيطة وواضحة»[1]. تدرّج المؤلف بالقارئ ليصل به إلى نتيجة مفادها أنّ ترجمان القرآن ليس سوى علي بن أبي طالب، فهو يقصد نفسه، أو من فهم النصّ «عن طريق المفسّرين الصادقين في مذهب أهل البيت»[2]؛ وهذا يعني أنّه «لا يمكن فهم القرآن من القرآن نفسه، وذلك لاشتماله على المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والتنزيل والتأويل»[3]. ونُلاحظ أنّ المؤلف ارتمى في أحضان الإخباريّين، وإن ارتدى لباس الأصوليين المجدّدين، وما علوم اللفظ والصوت التي تحدّث عنها إلا علوم السماع والنقل المأثورة عن السّلف. ويعكس هذا المنهج الإحيائيّ الإخباريّ أزمةً على مستوى الدراسات القرآنية في الفكر الإيراني المعاصر، ويمكن أن ندرك معالم هذه الأزمة من خلال غياب رؤية واضحة تتعلق بالمنهج الاجتهاديّ في تفسير القرآن.

نلاحظ هذا الاضطراب أيضاً من خلال حديث صاحب المقال عن بقية المعارف المتعلّقة بالنطق المجازي والاستعاري، والنطق الدلالي والمفهومي والنطق التفسيري للقرآن؛ فهذه العناوين تُبشّر بمشروع معرفيّ موعود في مجال علوم القرآن، لكنّها في الحقيقة مفرغة من كلّ تجديد، وتُحاول أن تعيد إنتاج المعارف القديمة في شكل حديث ينحو منحى التجديد. ففي إطار تناول علوم المجاز والاستعارة تحدّث مجتبى عن أقسام المجاز، وعن وجوه الاستعارة في كلام عليّ بن أبي طالب، كما تحدّث في علوم الدلالة والمفهوم عن تقسيم علماء المنطق للدلالة اللفظية، وتمييزها عن الدلالة

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص242.

(3) المصدر نفسه، ص243.

التضمينية والدلالة الالتزامية؛ وأكّد أنّ «ألفاظ القرآن تحتوي جميع أنواع هذه الدلالات... وهذا هو النطق الدلالي للقرآن الذي أُشير له في نهج البلاغة»[1]. ولم يجد صاحب المقال بدّاً من الدفاع، استئناساً بمنهج الأصوليين، عن حجية ظاهر القرآن، وعرض عدّة براهين «تؤكّد اعتبار حجيّة ظواهر القرآن»[2]. ويبدو أنّ مجتبى إلهيان يحاول أن يوفّق بين الإخباريين والأصوليين في مادة المعارف القرآنية، ورأى «إمكانية الجمع بين أدلّتهم»[3]؛ فمرجعية العقل لا تناقض النصوص، ومرجعية النقل يؤازرها العقل. ولعلّنا نفهم من هذا الكلام أنّ مدرسة الإخباريين لم تنقرض؛ بل نجدها تعود بقوّة في إيران اليوم، وتهدّد سلطان الوليّ الفقيه، وفي هذا الإطار تتنزّل هذه المحاول التوفيقية التلفيقية، ولكنّ الخلاف بين المدرستين أعمق من هذا التبسيط؛ إذ لا يمكن للقرآن أن يكون ناطقاً صامتاً في الآن ذاته؛ ناطقاً بذاته ويحتاج إلى النصوص الحافّة به لتفسيره. وعلى هذا الأساس ختم مجتبى مقاله بالحديث عن «الصمت الدلاليّ والمفهوميّ»؛ ويعني أنّ «القرآن وحده غير قادر على نقل وإراءة مقاصده ومعارفه، ولا يمكن نقل مفاهيمه إلا بواسطة أهل البيت وأتباع مدرستهم»[4]. ونجد أنفسنا أمام متاهة لا نعرف من خلالها رؤية الباحث وطرحه فيما يتعلّق بعلوم القرآن، وكلّ ما ندركه من خلال هذا العمل اجتهاد المؤلّف في تطويع معارف القرآن حتى تنسجم مع نصوص نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، ويعكس هذا العمل فهماً مشوّهاً لمشروع شريعتي الموسوم بالتشيّع العلوي.

لم يكن هذا المقال استثناءً؛ بل وجدنا عدّة مقالات أخرى تحاول أن تؤسّس لعلوم قرآن انطلاقاً من نصٍّ مأثور عن علي بن أبي طالب، وهذا

(1) المصدر نفسه، ص247.

(2) المصدر نفسه، ص250.

(3) المصدر نفسه، ص250.

(4) المصدر نفسه، ص258.

المنهج يسعى، من حيث لا يدري، إلى الدفاع عن حجية علي في مادة تفسير القرآن قبل الدفاع عن حجية النصّ ذاته، وهذا ما نلحظه بجلاء مع محمد علي أيازي في مقاله (**المنهج التفسيري وضرب القرآن بالقرآن**)؛ إذ كتب مقاله كاملاً انطلاقاً من تأويله لحديث مأثور عن علي بن أبي طالب نصّه «ضرب القرآن بعضه ببعض»، ونقل مختلف الشروح المتعلّقة بهذا القول، وأيّد القول بأن ضرب القرآن بعضه ببعض لا يعني تفسيره، كما ذهب إلى ذلك الطوسي والفيض الكاشاني[1]؛ بل المقصد منه بيان تناقض آي القرآن وضرورة تجنّب ذلك.

والجدير بالذّكر أنّ حصر معارف القرآن في علم مخصوص، أو شخص معيّن، حال دون تطوير علوم القرآن على مستوى الواقع والحقيقة، ونتج عن ذلك هيمنة معارف مجازية تقوم أساساً على التأويل والترجيح.

2- الحاجة إلى «فلسفة علوم القرآن»:

لم تستطع علوم القرآن في الفكر الإيراني المعاصر أن تتشكّل وفق قواعد واضحة ومحاور اهتمام دقيقة؛ إذ ارتبطت عند بعضهم بكلّ ما تعلّق بتأويل النصّ، كما استعان آخرون بكتب أهل السنّة لتدقيق مضامين هذا العلم؛ فاستشهدوا بالزركشي والسيوطي وغيرهما ممّا يضيق المجال بذكرهم، وارتمى آخرون في أحضان العرفان، يبحثون فيه عمّا يساعد على تمثّل النصّ وإدراك أسراره العميقة. ونلاحظ هذا الاضطراب في فهم علوم القرآن وإفهامها من خلال تباين المرجعيّات واختلاف المصطلحات وتنوّع الخلفيات والأهداف. وعلى هذا الأساس، برزت أصوات تحاول توضيح ما أُشكل، ووضع علوم القرآن في إطارها الصحيح، من خلال الحديث عن «فلسفة

---

(1) أيازي، محمد علي، المنهج التفسيريّ وضرب القرآن بالقرآن: تحليل المفهوم ونقد النظريات، ترجمة نظيرة غلاب، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23، السنة 6، صيف 1432هـ/ 2011م، ص229.

علوم القرآن»؛ فكلّ علم يخفي بين طيّاته فلسفةً توضّح أهدافه وتبرّر وجوده. وفي هذا السّياق تحدّث علي نصيري عن «فلسفة العلوم القرآنية»، وعدّها ضرورةً ملحّةً حتى نفهم ما كتب سابقاً في هذا المجال، وكيف تطوّرت هذه العلوم في كلّ عصر من العصور؛ إذ «تعمل فلسفة العلوم القرآنية على دراسة نقاط ضعف هذا العلم والمؤلّفات المنجزة بشأنه، ونقاط ضعفه وقوّته»[1]. نفهم من خلال هذا الطرح أنّ علوم القرآن تحتاج إلى منهج نقديّ يساعد على فهم المعاني المختلفة لعلوم القرآن[2]. ووجد علي نصيري في محمّد هادي معرفة[3] حافزاً له في اقتراح تصوّر يتعلّق بفلسفة علوم القرآن؛ إذ ميّز هادي معرفة، في كتابه **(التمهيد في علوم القرآن)**، بين علوم القرآن ومعارف القرآن، ورأى أنّ «العلوم القرآنية بحوث ناظرة من خارج القرآن، ولا علاقة لها بمضمون القرآن من الناحية التفسيرية. أمّا المعارف القرآنية، فهي على صلة وثيقة بالمباحث القرآنية للقرآن، وتعدُّ نوعاً من التفسير الموضوعي»[4].

ولئن أهمل نصيري توثيق هذا النصّ، فإنّه نبّهنا إلى كتاب خطير يعدّه الإيرانيون أوّل كتاب شيعيّ صُنِّف في علوم القرآن بطريقة مبوّبة ومنتظمة؛ فالعلوم المتصلة بالقرآن كانت مشتّتة مفرّقة على عدّة معارف ومدوّنات، ولكنّ كتاب **(التمهيد في علوم القرآن)** جمعها وبوّبها. لم يعتمد محمد هادي معرفة على التراث الشيعي فحسب؛ بل اعتمد أساساً كتب أهل السنّة، فأخذ عن

---

(1) نصيري، علي، فلسفة العلوم القرآنية: المفهوم والتاريخ والدور، ترجمة حسن مطر، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 38-39، السنة 10، ربيع/ صيف 1436هـ/ 2015م، ص66.

(2) المصدر نفسه، ص67.

(3) ولد محمد هادي معرفة سنة (1931م)، وتُوفّي في قم سنة (2007م)، وكان من كبار علماء الحوزة العلمية في قم، تخصّص في علوم القرآن، وألّف عدّة كتب من أهمّها: (التمهيد في علوم القرآن) و(صيانة القرآن من التحريف) و(التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب) و(شبهات وردود حول القرآن الكريم) و(التفسير الأثري الجامع)...

(4) نصيري، علي، مصدر سابق، ص67-68.

الزركشي والسيوطي وابن حزم وغيرهم؛ لكن هذا الكتاب، على أهميته في الفكر الإيراني المعاصر، لم يأتِ بجديد، واكتفى بجمع ما ذكره القدامى، وتناول علوم القرآن من الخلفية ذاتها، فتحدّث مؤلّفه عن نزول الوحي، ومعرفة أسباب النزول، والمحكم والمتشابه، وقضايا التأويل والإعجاز القرآني، وخصّص مجلداً كاملاً للحديث عن الإعجاز العلمي في القرآن[1]، ولعلّه رأى ذلك من سُبل التجديد والتطوير.

وانطلاقاً من تمييزه بين علوم القرآن ومعارفه، اقترح علي نصيري، في غياب تعريف واضح لعلوم القرآن، تعريفاً جديداً، جاء فيه: «علوم القرآن مجموعة من العلوم ناظرة إلى القرآن من خارجه، يتمّ توظيفها من أجل معرفة ماهيته ومساره التاريخي وأسس وقواعد تفسيره والدراسات المنجزة بشأنه»[2]. يبدو أنّ من وظائف فلسفة علوم القرآن، التي اقترحها المؤلّف، تقديم تعريف متكامل لعلوم القرآن، واستغرب نصيري من غياب أيّ تعريف في كتب القدامى، ولا سيّما كتابي (**البرهان**) للزركشي و(**الإتقان**) للسيوطي؛ لكن يبدو أنّ تجنّب القدامى تعريف علوم القرآن كان مقصوداً، فهذه العلوم ليست صحيحة أو يقينية؛ بل هي معارف متحوّلة ومتغيّرة، وما ضبطه السيوطي في إتقانه من أنواع يختلف عدداً وشكلاً عمّا ضبطه من قبله الزركشي، واختلف عنهما بقيّة علماء القرآن؛ فعلوم القرآن ليست علوماً بمعناها العلميّ الصارم، ولا تخضع لقواعد وقوانين ملزمة؛ بل هي معارف متفرّقة، يُخيّل لصاحبها أنّها تساعد على فهم النصّ واستنباط معانيه؛ لذلك لا فائدة من تقديم تعريف يخصّ هذه المعارف، ولا جدوى من تمييز علوم القرآن من معارفه، ولا نجد التعريف الذي اقترحه نصيري كافياً شافياً؛ إذا حصر علوم القرآن في العلوم الخارجة عن النصّ، والحال أنّ عدّة علوم لا

(1) معرفة، محمّد هادي، التمهيد في علوم القرآن، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ، المجلد السادس.

(2) نصيري، علي، مصدر سابق، ص69.

تبرح النص، ولا تُفهم إلا في سياقه الداخلي، ونخصّ بالذكر علم المناسبات الذي خصّه الزركشي بنوع مستقلٍّ في كتابه **(البرهان في علوم القرآن)**.

استطاع علي نصيري، من خلال فلسفة علوم القرآن المقترحة، أن ينقد مؤلّفات القدامى، ويقف عند وجوه ضعفها وقصورها؛ من ذلك أنّ «مسائل علوم القرآن، على الرغم من جميع المؤلّفات المكتوبة فيها، لا تتبع تناغماً وتنظيماً محدّداً»[1]. وتساءل: لماذا أدرج القدامى مسائل «لم تكن داخلة في عداد سائر أبحاث العلوم القرآنية، ولم يكن لها من دور في معرفة القرآن وفهمه وتفسيره»[2]؛ وكذلك تساءل: لماذا تجاهل المتأخّرون عدّة علوم ومعارف قد تُساعد في فهم النصّ[3]؟

تعكس هذه الأسئلة حيرة ورغبة في تجاوز أزمة علوم القرآن في الفكر الإيراني الحديث؛ فهي علوم مهمّشة وغامضة، تستحقّ النظر والتدبّر والبحث عن فلسفتها التائهة، وهذا التمشّي ذاته نجده عند حميد خدابخشيان في مقاله **(فلسفة التفسير)**؛ إذ بيّن فيه أنّ فضل الحديث عن فلسفة التفسير يعود إلى علي أكبر رشاد[4] حينما أكّد أنّنا «بحاجة إلى نصوص أخرى يجب التعبير عنها بـ «فلسفة التفسير»، كما يجب أن يتكفّل هذا العلم بمسائل من قبيل ماهية التفسير وإمكان التفسير ومنهجيّة التفسير، والأنظمة التوجيهيّة في فهم القرآن، وآفات التفسير، وأسباب التعدّد والتطوّر في تفسير القرآن، وأنواع التفسير»[5]. ونلاحظ أنّ ما طرحه المؤلّف من أفكار في إطار فلسفة التفسير لم يكن غير

(1) المصدر نفسه، ص90.
(2) المصدر نفسه، ص92.
(3) المصدر نفسه.
(4) أحد المفكّرين الإيرانيين المعاصرين، ألّف عدّة كتب في فلسفة الدين والفلسفة الإسلامية.
(5) خدابخشيان، حميد، فلسفة التفسير: رصد لمناهج ومشاكل الدرس التفسيري، ترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 38-39، ربيع صيف 2015م، ص98.
والشاهد مأخوذ من مجلة قبسات، العدد 29، 1382هـ. ش، ص46.

قضايا متداولة نجدها مبثوثة في كتب القدامى، وفضلُ المؤلّف لا يتجاوز إحياءها؛ ولعلّ أهمّ هذه الأفكار ما تعلّق بمشروعية الاختلاف في التفسير وجواز تعدّد التفاسير، واحتجّ بقولة لعباس علي عميد زنجاني[1] جاء فيها: «كان المخاطبون الأوائل يفهمون النصّ بمقدار قدرتهم الذهنية، وما تقتضيه بيئتهم الفكرية والعلمية، وحيث إنّ مفاد النصوص أوسع من الزمان والمكان، فهم إنّما يفهمون مجرّد طبقة من معاني النصوص، وفي كلّ عصر تنكشف طبقة جديدة من معاني النّصوص»[2]. والحديث عن تعدّد القراءات وتنوّع التأويلات مفيد في تجديد المعارف القرآنيّة؛ لأنّه يؤسّس لثقافة الاختلاف في بيئة يهيمن عليها تفسير الفقهاء والفقهاء المفسّرين، وتفرض على المؤمنين تأويلات مخصوصة لا يمكن تجاوزها أو التشكيك فيها.

3- علوم القرآن في ضوء المعارف الحديثة:

يُعدُّ علي شريعتي من أبرز المفكرين الإيرانيين الذين استطاعوا توظيف المناهج الحديثة في دراسة الظاهرة الدينية وقراءة النصّ القرآنيّ؛ إذ استطاع استثمار العلوم الإنسانية، ودرس المعارف القرآنيّة من منظور علم الاجتماع[3]، وسار في هذا المسار ثلّة من المفكّرين[4] ممّن تأثّروا بدورهم

(1) أستاذ الحوزة العلمية في قم، وعميد جامعة طهران سابقاً، وُلد سنة (1937م) في مدينة زنجان، وتُوفي سنة 2011م.

(2) حميد خدابخشيان، مصدر سابق، ص102.
والشاهد مأخوذ من كتاب مباني روش هاي تفسير قروان، وزارت فرهنك وارشاد، تهران، 1379هـ. ش، ص280.

(3) يُعدُّ غلام حسين صديقي أوّل من أدخل تقليد علم الاجتماع إلى إيران تدريساً وتطبيقاً؛ إذ شرع عام (1940م) بتدريس علم الاجتماع تحت عنوان «علم الاجتماع التربوي» في كلية الآداب، جامعة طهران (الجامعة الوحيدة في طهران آنذاك)، ومن ثم قام بوضع مصطلح «جامعه شناسي» [علم الاجتماع] المرادف لـ (Sociology).

(4) نذكر خاصّةً: حسن حبيبي، وعبد الكريم سروش، وحسن نصر، وحميد عنايت، وباقر هوشيار، وذبيح الله صفا...

بمناهج علم الاجتماع بعدما اكتسح هذا العلم، في الستّينيات من القرن العشرين، الجامعة، واستقطب عدداً كبيراً من الطلاب[1] والباحثين، وهذا ما يُفسّر وجود نشاط فكريّ وثقافي متميّز في أواخر الستّينيات وبداية السبعينيات.

والجدير بالذّكر أنّ العقود الأخيرة شهدت نهضة فكريّة تزعّمها ثلّة من الجامعيّين، ويمكن أن نذكر منهم، على سبيل المثال، عبد الكريم سروش، الذي استطاع أن يستثمر المناهج الغربية والمدارس الفكريّة المعاصرة دون أن يتقيّد بمنهج مخصوص أو مدرسة فكريّة محدّدة؛ اعتمد علم الاجتماع الدينيّ، وحاول من خلاله أن يعرّف الدّين[2]، واستعان بالطرح الماركسي لتعريف الإيديولوجيا[3]، واستثمر عدّة مناهج أخرى في تأويل النصّ وتأويله.

والمُلاحظ أنّ عدداً كبيراً من المهتمّين بعلوم القرآن حاولوا، في العقود الأخيرة، توظيف المعارف الحديثة في الدراسات القرآنية. وسنتناول بالتحليل والنقد دراسة أعدّها أستاذ الفلسفة وعلم الكلام الجديد علي رضا قائمي نيا[4]، صدرت تحت عنوان (**الدراسات القرآنية في ظلّ اللسانيّات المعرفيّة**). وقد حاول، كما يوحي بذلك العنوان الفرعي، تقديم قراءة جديدة اعتماداً على أحدث النظريات اللسانية، ولاسيّما اللسانيات المعرفية باعتبارها فرعاً من فروع اللسانيات الإدراكيّة (العرفانيّة)، وقد تبحّر المؤلّف في عرض المفاهيم اللسانية الأساسية، محيلاً على أعلامها وروّادها، وأكّد أنّ المنهج

---

(1) عرفت الجامعات الإيرانيّة في ثمانينيات القرن العشرين إقبالاً مشهوداً من قبل الطلبة على اختصاصات علم الاجتماع. انظر: (أرمكي) تقي آزاد، جامعه شناسي در ايران، ص44. نقلاً عن: دفتر همكاري حوزه ودانشگاه، 1983م، ص83-84.

(2) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، دقائق نظرية ومآزق عمليّة، الانتشار العربي، بيروت، 2009م، ص203-204.

(3) المصدر نفسه، ص209-211.

(4) عالم دين إيراني يهتمّ بقضايا التعددية الدينية، وله كتابات جريئة، بعضها منشور في مجلة نصوص معاصرة.

الإدراكي «يدرس دور المعرفة في صنع المفاهيم الخاصّة بالظروف الخارجية»[1]. وانطلق قائمي من مجموعة من الأفكار الإدراكية، فشرحها حتى يسهل في ما بعد تطبيقها على الدراسات القرآنية، وحصر هذه الأفكار في النقاط الآتية[2]:

1) **المعنى أمر إشاري**: المعنى ليس انعكاساً عينياً للأشياء، وهذا يعكس نظرة مختلفة لطبيعة العلاقة بين اللّغة والموجودات.

2) **المعنى حقيقة مرنة**: المعاني تتّصف بالمرونة والسيلان؛ أي أنّ المعاني متغيّرة.

3) **المعنى والتجريب والاستعمال**: المعنى يكتسب دلالته من خلال السياق والاستعمال؛ وهذا يعني أنّه لا يوجد معنى ثابت ونهائيّ.

وبعد مجموعة من المقدّمات النظرية حاول قائمي تطبيق المنهج اللساني المعرفي الإدراكي على نصوص القرآن، واستهلّ تطبيقاته بالآية: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ﴾ [طه: 71]. وحاول فهم معنى حرف الجرّ «**في**» من خلال ثنائية «الساري» و«المحدّد» الإدراكيتين؛ والمقصود بالساري «الشيء الذي يتموضع في مسير واحد... وقد يكون متحركاً أو ساكناً»[3]، بينما يُقصد بالمحدّد «أيَّ حدود معلومة يقع الساري في داخلها أو خارجها»[4]. وبيّن أنّ حرف الجرّ في قوله تعالى: ﴿فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: 71]، «يشير إلى أنّ الساري (المصلوب) يقع داخل

---

(1) نيا، علي رضا قائمي، الدراسات القرآنية في ظلّ اللسانيات المعرفية: قراءة جديدة، ترجمة عماد الهلالي، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 28، السنة 7، خريف 1433هـ/ 2012م، ص173.

(2) المصدر نفسه، ص174-175.

(3) نيا، علي رضا قائمي، مصدر سابق، ص178.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المحدّد (النخلة)، فإنّ المعنى المستقرّ أو المتستّر، الذي تحمله الصياغة اللغويّة في الآية، يفترض أنّ نهاية أغصان النخلة تحدّد الظرف المفروض، والتعبير بجذوع النخل يشير إلى هذا الظرف، وبالتالي أراد فرعون المستاء جدّاً من السحرة أن يصلبهم على جذوع النخل، حيث لا يقدر أحد منهم أن ينفصل عنها؛ ولهذا صنع مفهوماً متناسباً مع هذا الظرف الخياليّ، كأنّ السحرة سجنوا في قالب النخيل، بحيث لا يجدون مفرّاً من ذلك»[1]. ولا ندري هل يستحقّ هذا التأويل تلك المقدّمات والتعريفات اللّسانية المخصوصة كلّها التي عرضها صاحب المقال؟

لم نجد في هذا التحوّل من التنظير إلى التطبيق سلاسة، والأمر ذاته نلحظه في بقية التطبيقات على قصرها؛ فالمسد في قوله تعالى: ﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ [المَسَد: 5] «يلفّ جيد المرأة أو رقبتها، ولا يقع في داخلها؛ فالساري (المسد) تربطه بالمحدّد (الجيد) رابطة يُشير إليها الحرف (في)، الذي يدلّ على الظرفيّة، فإنّ الرقبة أمست ظرفاً للحبل، الأمر الذي يدلّ على أن الحبل لا ينفكّ عن رقبة المرأة»[2]. ولا ندري، هل من إضافة نوعية في هذا التحليل يمكن أن نطوّر من خلالها الدراسات القرآنية؟ وهل يكفي أن نعتمد منهجاً حديثاً ونصرّح بمقالاته ومفاهيمه حتى نطوّر علوم القرآن وآليات فهم النصّ؟

حاول الشيخ قائمي إسقاط المفاهيم اللسانية العرفانية على تفسير النص القرآني، كما حاول، في النصف الثاني من المقال، تطبيق منهج علم النفس الشكلاني، وتوصّل إلى النتائج ذاتها بالطريقة نفسها، فلم نجد رؤية في التحليل، أو انسجاماً في مخرجاته، أو اتساقاً في دلالته، وهذا يعني أنّ المنهج المعتمد قائم أساساً على عرض مفاهيم المناهج الحديثة الأساسية ثم

---

(1) المصدر نفسه، ص180.

(2) نيا، علي رضا قائمي، مصدر سابق، ص180.

تطبيقها بطريقة آلية متعسّفة، وهذا المنهج يعكس موقفاً انفعاليّاً وردّة فعل؛ إذ يحاول بعض علماء الدين الحوزويين ممّن واصلوا دراساتهم الجامعية (وأحياناً ممّن لم يواصلوا ذلك) الردّ على بعض المؤلّفات ذات المنزع النقدي من خلال المناهج ذاتها.

4- الانفتاح على الأدبيات العربية في مجال علوم القرآن:

لا نجد، من خلال ما اطلعنا عليه من نصوص فارسيّة معاصرة معرّبة، انفتاحاً كبيراً للفكر الإيراني المعاصر على الأدبيّات العربية التي تُعنى بتجديد علوم القرآن، ويعود ذلك أساساً إلى ضعف حركة الترجمة من العربية إلى الفارسية، واقتصار ما توافر من ترجمات على المؤلّفات الدينية التقليدية التي تساند الثقافة السائدة؛ فنحن نكاد لا نجد في المكتبة الفارسية كتب محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد عابد الجابري، ومحمّد الطالبي، وغيرهم من روّاد الفكر في العالم العربي السنيّ، لكن على الرغم من ذلك نجد محاولات بسيطة لنقل تجارب عربية في مجال المعارف القرآنية ونقدها، وسنركّز على دراسة لأحمد الواعظي تتناول (تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد).

شدّ نصر حامد أبو زيد اهتمام نخبة من المثقّفين الإيرانيين، وذلك لعدّة اعتبارات؛ فنصر حامد أبو زيد تمرّد على المؤسّسة الدينية السنيّة المتمثّلة في الأزهر، وتحدّاها، وفضح تعاليمها وأفكارها، فكان عنواناً لفشل الفكر السنيّ، كما أنّ أفكار أبي زيد قريبة من أفكار المدرسة النقدية الإيرانية المعاصرة، وعلى رأسها أفكار عبد الكريم سروش؛ وهذا يعني أنّ علماء الدين الإيرانيين وجدوا في نقد نصر حامد أبو زيد مجالاً لتوجيه نقد ضمني لروّاد التفكير النقدي في إيران.

تناول الشيخ أحمد الواعظي (أستاذ الفلسفة في الحوزة العلمية) موضوع تاريخيّة القرآن كما طرحه نصر حامد أبو زيد؛ إذ تؤكّد هذه النظرية «تأثر

النصّ بما يكتنفه من الواقع الثقافي والاجتماعي السائد في عصره»[1]. وعلى هذا الأساس، رأى أبو زيد أنّ القرآن نتاج ثقافي؛ بمعنى أنّ القرآن ليس معزولاً عن ثقافة عصره، تأثّر بها وأثّر فيها، وقبل أن ينقد الواعظي أطروحة نصر حامد أبو زيد عرض أهمّ ما جاء فيها، ولخّص أفكارها في النقاط الآتية:

- الدلالات اللغوية في القرآن تخضع لمبدأ التأويل الخلاق، ما يتيح للمفسّر أكثر من فرصة لفهم النص.
- تأويل النصّ يقوم على إدراك المغزى لا المعنى المتعلّق بعصر النزول.
- بعض الآيات لا يمكن تطبيقها على الواقع الثقافي المعاصر، وهي مجرّد شواهد لغويّة.
- النصّ ليس معزولاً عن القراءة، والمُفسّر «يسهم إسهاماً مباشراً في عمليّة تكوين وظهور مفهوم النصّ»[2].
- فهم النص يتغيّر بتغيّر الظروف التاريخية والاجتماعية.

وحاول الواعظي أن يبحث في خلفيّة نصر حامد أبو زيد الفلسفية؛ فتحدّث عن فلسفات نيتشه، وهايدغر، وهوسرل، وبولتمان، الذي رأى أنّ «الأصول الدينيّة في الكتب المقدّسة متأثّرة بالآراء والأفكار السائدة في عصر تدوين تلك النصوص الدينية»[3]، ورأى أنّ نصر حامد أبو زيد انطلق من فهم مخصوص للبعد التاريخي. والحال أنّ أغلب علوم القرآن تؤكّد إدراك الخطاب الديني السائد خضوع النصّ للبعد التاريخيّ؛ «لذلك يتمّ البحث في النّاسخ والمنسوخ، وتغيير الأحكام، بسبب تغيّر الظروف والأوضاع

(1) الواعظي، أحمد، تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد: قراءة نقدية فاحصة، ترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 27، صيف 1433هـ/2012م، ص232.

(2) المصدر نفسه، ص233.

(3) المصدر نفسه، ص234.

التاريخيّة»[1]. وليس هذا مقصود أبو زيد؛ بل مراده أنّ «مضمون ومفهوم كلمات ومفردات النصوص السماوية إنّما هي تاريخيّة بسبب تاريخيّة اللّغة المستعملة في الوحي»[2]. وهذا الكلام يرفضه المؤلّف، ويعدّه خطيراً، وذلك لعدّة اعتبارات؛ فنصر حامد أبو زيد ميّز بين المعنى والمغزى قائلاً: «المعنى ذو طابع تاريخيّ، لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكلّ من السّياق اللّغوي الداخلي والسّياق الثقافي الاجتماعيّ الخارجي، والمغزى ذو طابع معاصر، بمعنى أنّه محصلة لقراءة عصر غير عصر النصّ. وعلى هذا الأساس، يمكن التمييز بين نوعين من الدلالة؛ فهناك دلالات في النصّ تعمل على إبراز المعنى، وهناك دلالات أخرى تعمل على إبراز المغزى والفحوى»[3]؛ وهذا يعني أنّنا نفهم النّصوص الدينية من خلال ثلاثة مستويات من الدلالة: «الدلالات التي لا تعدو كونها شواهد تاريخيّة، ولا تقبل التأويل المجازي، والدلالات التي تقبل التأويل المجازي، والدلالات التي هي حصيلة استعادة التعريف بالواقع الثقافي والاجتماعي المهيمن على النصّ»[4].

انتقد الواعظي قول نصر حامد أبو زيد بأنّ النصّ إنتاج ثقافيّ، وعدّ قراءته متطرّفة ومبالغاً فيها[5]، وآية ذلك أنّه «لا يوجد هناك ارتباط مباشر بين النصّ والثقافة والمتغيّرات الاجتماعية؛ بل إنّ هذا الارتباط إنّما يحصل عن طريق اللغة؛ بمعنى أنّ تلك العناصر الثقافية والاجتماعية، التي تمكّنت من التأثير في اللغة، ستجد مساحة للحضور والظهور في النصّ»[6]. ولذلك،

(1) المصدر نفسه، ص237.
(2) المصدر نفسه، ص237.
(3) المصدر نفسه، ص240.
(4) المصدر نفسه، ص243.
(5) المصدر نفسه، ص245.
(6) المصدر نفسه.

رفض الواعظي قول أبو زيد إنّ «كلّ نصّ انعكاس للعلاقات الثقافية والمعتقدات السائدة في المرحلة التاريخية لحدوث النصّ، وإنّ كاتب النصّ ينسجم ويواكب بالضرورة تلك المعتقدات والعلاقات القائمة في عصره، بحيث إنّ النصّ لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير نتاج ثقافي لعصره»[1]. ورأى الواعظي أن نصر حامد أبو زيد لم يحسن استثمار نظرية إريك هيرش المتعلّقة بثنائية المعنى والمغزى؛ إذ إنّ «ما يقوله هيرش بشأن المعنى، أو المعنى اللفظي، يتحدّد وفقاً لقصد المؤلّف ونيّته، فهو أمر ثابت لا يقبل التغيير، أو التبديل، وليس له أدنى صلة بما وراء قصد المؤلف»[2]. أمّا مفهوم المغزى عند هيرش، فهو جميع الأمور التي تحدث لمعنى النصّ بعد الفراغ منها، ابتداءً من النقد والتقييم والحكم.

ثالثاً: من قضايا علوم القرآن في الفكر الإيراني المعاصر: جدل حول أفكار عبد الكريم سروش:

لاحظنا، من خلال حديثنا الموجز عن تطوّر علوم القرآن في الثقافة الإيرانية، أنّ مباحث علوم القرآن ظلّت، قروناً من الزمن، مهمّشة ومشتّتة. ولئن حاول بعضهم جمعها في مدوّنة مضبوطة، أو إعادة هيكلتها وفق فلسفة مخصوصة، أو تطوير أدائها من خلال توظيف مناهج عصرية ومعارف جديدة، فإنّ تلك المحاولات لم تكن غير إحياء لتراث القدامى وإعادة إنتاج أبواب علوم القرآن ومباحثه. ويبدو أنّ عبد الكريم سروش استفاد كثيراً من هذه التجارب وما صاحبها من سجال وجدل، وحاول أن يبحث له عن مسار آخر أكثر جرأةً وجديّةً؛ فالتجديد ليس مجرّد عنوان نتّخذه، وأشكال نتزين بها، أو مناهج نؤثّث بها كتاباتنا، فالأمر أعمق من ذلك بكثير؛ فالتجديد في علوم القرآن لا بدّ من أن يرتبط بفكر إصلاحيّ شامل يُعنى بإصلاح الثقافة عموماً،

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص249.

فالمعارف القرآنيّة تمثّل جوهر الثقافة الإسلامية؛ لذلك لا يكون التجديد إلا من خلالها، ونحن نجد حديثاً في الأدبيات الإيرانية المعاصرة عن القرآن والوحي وأسباب النزول وتفسير القرآن بالقرآن والتفسير الموضوعي والنسخ والبداء، وغيرها من قضايا علوم القرآن التقليدية، ولكنّها متفرّقة لا يجمعها جامع، ولا آفاق من طرحها، وآية ذلك أنّ «المفاهيم القديمة لا تقوى على حمل الأفكار الجديدة، ولا تتواصل مع آفاق الحداثة»[1]. وهذا يعني أنّ علوم القرآن بمفهومها القديم لا يمكن أن تؤمّن للقارئ، اليوم، مسلكاً متوازناً لفهم النص وتدبّر معانيه؛ فقراءة النصّ قراءة للواقع، وكيف يمكن لنا أن نفهم الواقع من خلال مداخل قديمة ومفاهيم أقدم.

نفهم في هذا الإطار لماذا تجنّب عبد الكريم سروش تناول المسائل المتعلّقة بعلوم القرآن كما عرضها القدامى. أدرك سروش، من خلال دراسة تاريخ الأديان والمقارنة بينها، «أنّ الدّين دائماً محفوف بالمعارف والأفكار المتناسبة مع كلّ عصر»[2]. وهذا الأمر من منظور تاريخ الأديان طبيعيّ ومنطقيّ؛ فكلّ النّصوص المقدّسة حفّت بها نصوص شارحة لها، ثم حفّت بالنصوص الشارحة نصوص أخرى تشرح الشرح وتفسّر التفسير، وهذه المعارف الدينية الشارحة معارف بشريّة أساساً تعكس اجتهاد البشر في حقبة من حقب التاريخ، وهذا «يعني أنّ الدّين إلهيّ، ولكنّ تفسير الدّين بشريّ ودنيويّ تماماً»[3].

نفهم من خلال هذا التحليل أنّ سروش لا يستثني أحداً من هذا البعد البشري التاريخيّ؛ إذ من السذاجة أن نتحدّث عن عصمة أو كرامة أو إلهام

(1) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن: دقائق نظريّة ومآزق عمليّة، الانتشار العربيّ، بيروت، 2009م، ص48.

(2) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظريّة التعددية الدينيّة، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م، ص177.

(3) المصدر نفسه.

ربانيّ في مجال فهم النصّ وتفسيره، وهذا الكلام خطير؛ لأنّه ينسف البناء الفكريّ والعقديّ الذي اعتمده التقليد الشيعي الاثنا عشري في مادة الوحي؛ فالمدرسة الشيعيّة تعتقد أنّ الله خصّ الأئمّة المعصومين بعلم ربّاني يتجاوز علم البشر، وفهم مطلق لا يقبل التشكيك أو التنسيب، وهذا ما نجده متداولاً في أغلب الكتابات الإيرانيّة المعاصرة، وإن زعمت الإصلاح والتجديد.

يبدو الاختلاف واضحاً بين ما يطرحه سروش وما يدافع عنه خصومه؛ فالسجال مازال قائماً بين سروش ومنتقديه من علماء الشيعة الإيرانيين، ولقد عرضت مجلّة (نصوص معاصرة) عشرات المقالات والحوارات والردود التي تعرض أفكار عبد الكريم سروش وتنتقدها؛ فأغلب علماء الدين يؤمنون بالاجتهاد وإعمال العقل، ولكنهم يتعاملون معه باحتراز. والحال أنّ معارف القرآن لا بدّ من أن تكون معارف عقلية أساساً؛ لأنّها معارف بشرية، والإنسان كائن عاقل، وهذا يعني أنّ «عالم الدّين لا يمكنه أن ينفي الأحكام العقلية التي أثبتت بواسطتها حقّانية الدّين، وبالتّالي لا يمكن تقديم تعاريف أخرى للحق والعدل والإنسانية خلاف ما يقتضيه العقل؛ لأنّه في هذه الصّورة يحفر تحت قدميه»[1].

انتصر الأصوليّون، منذ أواخر القرن التاسع عشر، للعقل، وتمرّدوا على منهج الإخباريين، ولكنّ العقل الأصوليّ مازال يحنّ إلى أخبار الإخباريين، وينقل مرويّاتها، ويتلذّذ بما ذكره الأسلاف وما ألّفه القدامى، وهذا التعامل المزدوج لا يمكن أن يطوّر معارف القرآن؛ بل يجعلها دوماً في وضع مأزوم ومتردّد، ويوجّه الثقافة نحو الإحباط والتعصّب والغلوّ؛ فالعقل مرآة الحرية وعنوان التعدّد، وإذا تناولنا الوحي من خارج مشاغل العقل البشري، أنتجنا

(1) سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، 2010م،، ص149.

فكراً متشدّداً. ولا غرابة في أنّ الإرهاب الديني، الذي يكتسح أرجاء العالم كلّها، لم يكن في حقيقته غير قراءة غير عاقلة للدين.

لقد اعتقد السبحاني، وهو يردّ على سروش، أنّ «علم الإعجاز» علم يقينيّ؛ لذلك اتّهم عبد الكريم سروش بفساد الدّين والضلال؛ لأنّه أنكر علماً من علوم القرآن، ورأى أنّ سروش «يُنكر شطراً من إعجاز القرآن المتمثّل في جماليّة الألفاظ ومتانة التعبير»[1]، ومن أنكر الجزء فقد أنكر الكلّ، ومن أنكر الإعجاز فقد أنكر الوحي. ويثير هذا الاستدلال عدّة إشكاليات؛ فعلوم القرآن بشريّة نسبيّة، وهي تنتمي إلى علوم الآلة التي تساعد على فهم النص دون موجب الالتزام بها، فكيف استحالت هذه العلوم الوسيلة عند السبحاني، وغيره من علماء الدين الإيرانيين، إلى أصل ثابت وحجّة دامغة، يخرج مُنكرها عن الطريق المستقيم.

يرى عبد الكريم سروش أنّ علوم القرآن في بعدها العميق تشرّع للاختلاف والتنوّع، فكلّ من كتب في علوم القرآن من القدامى شرّع الاختلاف وحارب التعصّب، «وإذا كان الأمر كذلك، فسيكون اختلاف الفهوم ووجود الفرق والمذاهب بين النّاس طبيعياً، ولا يُعدُّ أمراً عرضيّاً، أو أنّه مؤامرة من الأعداء؛ بل هو مقتضى بنية الذهن البشري وخلقة الباري تعالى»[2]؛ «فالله خلقنا مختلفين، وجعلنا متفاوتين ومتباينين في فهم النّصوص وإدراك معانيها؛ ولذلك وفّرت علوم القرآن عدّة مداخل لفهم

---

(1) السبحاني، جعفر، الردّ الأوّل للشيخ جعفر السبحاني، حوار مع جعفر السبحاني، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 15-16، ص25.
سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، ص234.

(2) انظر:
- سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات: الخلفيات والمعطيات، منشورات الجمل، 2010م، ص77.
- السياسة والتديّن، (م.س)، ص248.

النص، وكلّها مداخل غير ملزمة، لأنّها معارف بشرية، ولكن يمكن الاستئناس بها لفهم النصّ أو جزءٍ منه أو جانب من جوانبه، ويمكن أن نكتشف ملامح هذا المشروع من خلال عنوان كتابه الموسوم بـ **(الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظريّة التعدديّة الدينيّة)**[1]. فالصراط المستقيم، بحسب سروش، يختزل جمعاً، وإن دلّ صياغةً على المفرد، وهذا يعني أنّ الصراط صراطات، وأنّ الطرق إلى فهم النصّ متعدّدة، ولا واحدة منها أفضل من أخرى أو أكثر صحّة؛ فالفهم الصحيح ضرب من الوهم، ومقدّمة لترسيخ ثقافة الغلوّ والإقصاء، وآية ذلك «أنّ الإنسان إذا عرف شيئاً ووصل إلى مرتبة معيّنة من المعرفة، فإنّه يشعر بالعشق الأعمى لها... ويتصوّر أنّه الإنسان الوحيد الذي عثر على الحقيقة، وأنّه الوحيد الذي يملك القيم السامية والعقائد الحقّة»[2].

يرى سروش أنّ معارف القرآن لا بدّ من أن تنجح في ترسيخ قيم الحريّة والاختلاف، فلا خير في علوم قرآنٍ تحفّز على التشدّد، وتدعو إلى التعصّب[3]. وإذا كان من المشروع الحديث عن مقاربة جديدة في مجال علوم القرآن، فإنّ سروش حصرها في ترسيخ البعد البشري في تمثّل الوحي وفهمه، ومن ثمّة محاورة النصّ دون تعقيدات أو تقنينات. والجدير بالذّكر أنّ سروش وجد في العرفان الصوفي خير سند له، كما استعان بمناهج حديثة في قراءة النّصوص، فتمثّلها واستعملها وقارب بها المسائل القرآنية دون أن يتحدّث عنها، أو يطنب في سرد مصطلحاتها، وذكر أعلامها؛ فتوظيف المناهج الحديثة ليس استعراضاً للمصطلحات والمفاهيم والأعلام، وهذا ما

---

(1) سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظريّة التعددية الدينيّة، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م.

(2) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، (م.س)، ص234.

(3) انظر: سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، منشورات الجمل، 2010م، ص77.

رأيناه عند عدد كبير من المؤلّفين الإيرانيّين، ولكن التوظيف يكمن في تمثل هذه المناهج واستعمالها بصمت في تطوير المعارف وتحديثها، لا تزيين المعارف القديمة.

خاتمة:

لا ندّعي الإلمام في هذا البحث بمختلف جوانب هذا الموضوع؛ فالفكر الإيراني المعاصر متعدّد الوجوه ومتنوّع المجالات، وما ترجم منه مازال قليلاً لا يفي بالحاج. فحركة الترجمة بين الدول الإسلامية ما زالت محتشمة؛ لذلك ليس من اليسير على الباحث أن يتعرّف إلى التجارب الإسلامية المختلفة المتعلّقة بتطوير علوم القرآن، وتجديد مباحثها، وتحديث مناهج درسها. ونحن على يقين بأنّ عدّة دراسات قرآنية مفيدة تحمل إرهاصات مشاريع تجديديّة واعدة، كُتبت باللغات التركية والأردية والفارسية والألبانية وغيرها من اللغات الإسلامية المعتمدة اليوم، ونُشرت في فضاءاتها المحلية، لم نتعرّف إليها بسبب ضعف الترجمة، وربّما غيابها في بعض الأحيان.

لقد حاولنا قصارى جهدنا، على الرغم من هذه الصعوبات الخارجة عن نطاقنا، أن ننقل أهمّ ما يتعلّق بتطوّر علوم القرآن في الفكر الإيراني المعاصر دون إهمال الخلفيات التاريخية والثقافية التي وجّهت هذا الفكر وحدّدت معالمه الكبرى، واجتهدنا قدر المستطاع في وضع القضايا القرآنيّة الكبرى ضمن سياق سجاليّ يعكس حدّة الصراع بين التيارات الفكرية الإيرانيّة المختلفة، ونشرت مجلّة (نصوص معاصرة) عدّة سجالات تتعلّق بعلوم القرآن، ولعلّ أهمّها ما ارتبط بأفكار عبد الكريم سروش والردّ عليه.

ونعتقد أن هذا السجال حول قضايا الوحي الإسلامي ظاهرة صحية، وتعكس مخاضاً فكرياً حقيقيّاً، ومن علامات هذا المخاض الفكري اهتزاز المنظومة الثقافيّة السائدة، بعد أن احتكرت المعارف القرآنية وسبل فهم النصّ قروناً من الزّمن. ونلاحظ هذا الاهتزاز والاضطراب من خلال ردود بعض

علماء الدين على عبد الكريم سروش؛ إذ كانت أغلبها ردود فعل عاطفية لا تبحث في مسائل الوحي تنزيلاً وتدويناً وتأويلاً، بقدر ما تبحث في صدق العقيدة وشروط الانتماء إلى الملّة. وما يؤكّد وجود أزمة أيضاً في فهم قضايا الوحي تحرُّر بعض رجال الديّن من المناهج القديمة، واستبدالها بمداخل تحليليّة جديدة، ومصطلحات غير معهودة، حتى يخاطبوا أصحاب الرؤى النقدية بلغتهم، ولكن أغلب هذه المحاولات كانت فاشلة يغلب عليها التصنّع والمبالغة، ولم تكن المناهج الحديثة، في أغلب تلك المحاولات، غير غطاء يخفي تعلّقاً بمنهج الأسلاف وتقديساً لمعارف القدامى. ولئن حاول علماء دين آخرون الخروج من المأزق من خلال تنظيم علوم القرآن وتبويب المعارف المتعلّقة بتفسيره، على غرار ما فعله علماء السنّة، والنظر في فلسفته، فإنّ تلك المحاولات لم تكن غير عمليّة تجميعية تلفيقية لا تعكس رؤيةً تجديديةً، أو طرحاً بديلاً، أو مشروعاً واعداً في مجال علوم القرآن.

ونتج عن هذا الخطاب المأزوم العودة إلى منهج الإخباريّين وأسلوب تفكيرهم؛ فأغلب الدراسات القرآنية، وإن ادّعت التجديد والتنوير تؤكّد أنّ أفضل العلوم علوم الأئمة المعصومين، وأنّ طريقهم الطريق الوحيد لفهم النصّ وتعاليم الدين، ومن أراد معرفة حقيقة الوحي الإسلامي، عليه بتراث أهل البيت ونصوص المعصومين؛ فقد تحدثت عن كلّ صغيرة وكبيرة، ونعتقد أنّ لجوء الأصوليين المعاصرين للإخباريين وحججهم دليل على فشل المنظومة الشيعيّة الأصوليّة في مرجعيّاتها الإيرانيّة في تقديم بديل مقنع ومتكامل في مجال علوم القرآن.

الجدير بالذكر أنّ التجديد الفكري في مجال المعارف القرآنية أمر معقّد، ويثير عدّة استفسارات؛ فالهوّة بين التجديد والتقليد متقاربة ومتباعدة في الآن ذاته، والثقافة التي تؤسّس للتقليد وتقديس السلف نجدها ذاتها تحرّض على التمرّد والتجديد؛ لذلك انتمى أغلب المجدّدين في المعارف القرآنية إلى المؤسّسة الدينيّة التقليديّة، ولنا في عبد الكريم سروش خير مثال على ذلك؛

فالرجل كان مقرّباً من الإمام الخميني، ومحبوباً من قبل الحوزة العلمية، فتمرّد على الثقافة السائدة وانتقدها، وهذا يعني أنّ آفاق التجديد في مجال الدراسات القرآنية واعدة.

لم نكتفِ في هذا العمل بوصف الأفكار فحسب؛ بل عرّفنا بعشرات من الأعلام الذين كان لهم دور ريادي في تطوير المعارف القرآنية؛ فتحدثنا عن أفكار علي الكركي العاملي، والمير غياث الدّين معزّ المنصور، ومحمّد باقر الوحيد البهبهاني، وتلميذه جعفر النجفي، ويوسف البحراني، وعلي شريعتي، ومجتبى إلهيان، وحامد بور رستمي، ومحمد علي أيازي، ويعقوب الجعفري، ومحمد هادي معرفة، وعلي أكبر رشاد، وعبّاس علي عميد زنجاني، وحميد خدابخشيان، وعلي رضا قائمي نيا، وأحمد الواعظي، وجعفر السبحاني (...)، وأشرنا إلى إسهامات حسن حبيبي، وحسن نصر، وحميد عنايت، وباقر هوشيار، وذبيح الله صفا، وغيرهم كثير. والناظر في هؤلاء الأعلام يجدهم متباينين، من حيث المرجعيّات والخلفيّات وآليات التحليل والمناهج المعتمدة، وهذا التعدّد يعكس طبيعة الثقافة العميقة التي حافظت على تراث إيران العرفاني العقلاني، على الرغم من هيمنة الفقهاء، وسطوة ولاية الفقيه على شؤون الدين ومشاغل التأويل.



قائمة المصادر والمراجع

- ابن مبارك، علي، علم التفسير من خلال كتاب البرهان في علوم القرآن لبدر الدّين الزركشي، (رسالة ماجستير)، إشراف توفيق بن عامر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية 2006-2007م.
- ابن منظور، جمال الدّين محمد بن مكرم، لسان اللّسان؛ تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، (1-2).
- اسفندياري، محمّد، شريعتي وفتنة «إسلام بدون رجال الدين»: تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، السنة 4، العدد 13-14، شتاء وربيع 2008م.
- الأمين، علي، ولاية الدولة ودولة الفقيه: الشّيعة وتحديات المواطنة، دار الجديد، بيروت، 2007م.
- أيازي، محمد علي:
  - الوحي: الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د. سروش، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20 خريف 1431هـ/ 2010م، ص170-189.
  - المنهج التفسيري وضرب القرآن بالقرآن: تحليل المفهوم ونقد النظريات، ترجمة نظيرة غلاب، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23، السنة 6، صيف 1432هـ/ 2011م.

- برنجكار، رضا، ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي، ترجمة مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، العدد 5، شتاء 1426هـ/ 2006م، ص70- 92.
- تيرنر، كولن، التشيّع والتحول في العصر الصفوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2008م.
- الجعفري، يعقوب، عصمة الأنبياء عند المذاهب الإسلاميّة، رسالة التّقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، العدد 2، ص132- 143.
- الجمل، بسّام، أسباب النزول، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2005م.
- الجيوسي، عبد الله محمد، كشّاف الدراسات القرآنية، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، 2005م.
- حقيقت، صادق، الوحي: الظاهرة والمفهوم؛ نقد مقولات د. سروش، ترجمة علي آل دهر الجزائري، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20، خريف 1431هـ/ 2010م، ص229- 243.
- خدابخشيان، حميد، فلسفة التفسير: رصد لمناهج ومشاكل الدرس التفسيري، ترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 38- 39، ربيع/ صيف 2015م.
- الخراساني، محمّد واعظ زاده، الاجتهاد عند الشّيعة الإماميّة مصادره وضوابطه، رسالة التّقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، العدد 26، طهران، 1420هـ/ 2000م.
- ريكور، بول، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقيّة، ترجمة منذر عيّاشي، مراجعة جورج زياتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005م.

- الزركشي، بدر الدّين، البرهان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2001م.
- الزركلي، خير الدّين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط9، 1990م.
- الزنجاني، إبراهيم الموسوي، الشّيعة الاثنا عشريّة، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1982م.
- السبحاني، جعفر، الردّ الأوّل للشيخ جعفر السبحاني، حوار مع جعفر السبحاني، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 15-16.
- سروش، عبد الكريم:
  - الطرق المستقيمة، قراءة في التعدديّة الدينية، ترجمة حيدر حبّ الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد 5، شتاء 1426هـ/ 2006م، ص136- 181.
  - حرّية المؤسّسة الدينية: أزمة الارتزاق في حياة علماء الدين، ترجمة مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، العدد 13-14، شتاء وربيع 1429هـ / 2008م، ص11- 31.
  - السّياسة والتديّن: دقائق نظرية ومآزق عمليّة، الانتشار العربي، بيروت، 2009م.
  - الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظريّة التعددية الدينيّة، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م.
  - العقل والحريّة، الانتشار العربي، بيروت، 2010م.
  - التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، 2010م.
- شبستري، محمّد مجتهد، قراءة بشريّة للدّين، تعريب أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، 2009م.
- الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب، تونس، 1994م.

- شريعتي، علي، التشيّع العلوي والتشيع الصّفوي، تعريب حيدر مجيد، تدقيق لغوي نوال سعادة النيحاوي، دار الأمير للثّقافة والعلوم، 2002م.
- الطباطبائي، مصطفى الحسيني، تفسير القرآن بالقرآن: تفنيد مزعمة حاجة التفسير القرآني إلى الحديث، ترجمة نظيرة غلاب، مجلة نصوص معاصرة، العدد 22، السنة 6، ربيع 1432هـ/ 2011م.
- طقوش، محمد سهيل، تاريخ الدولة الصفويّة في إيران، دار النفائس، بيروت، ط1، 1430هـ/ 1990م.
- الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشّيعة، ترجمة رقم 330، المطبعة العلمية، النجف، 1374هـ/ 1954م، ج2.
- قراملكي، محمد حسن قدردان، القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبي؟ النظريّة العرفانيّة في النزول القرآني اللفظي، ترجمة علي محمود هاشم، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 17-18، شتاء ربيع / 1431هـ/ 2010م، ص119-138.
- الكاتب، أحمد، تطوّر الفكر السّياسي الشّيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلّفين، المجلد الرابع، مطبعة المثنى، بيروت، (د.ت).
- كلي، مهرناز، أصول المجاز في القرآن، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 38-39، ربيع/ صيف 2015م.
- محمّدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م.
- مريجي، شمس الله، حركة التجديد الفكري في إيران: قراءة جديدة، ترجمة صالح البدراوي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، صيف / 1431هـ/ 2010م، ص140- 167.

- معرفة، محمّد هادي، التمهيد في علوم القرآن، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ.
- مهاجراني، عطاء الله، القرآن كلام الله: وقفة نقدية مع خطوة د. سروش، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 17-18، شتاء وربيع 1431هـ/ 2010م، ص 31-35.
- مهريزي، مهدي، القرآن والسنة: قراءة في دور السنّة في خدمة النص القرآني، ترجمة حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد الثاني، ربيع 1425هـ/ 2006م، ص 184-189.
- نجف آبادي، نعمة الله صالحي، الوحي القرآني: نقد نظريات النزول الدفعي، ترجمة قاسم الكعبي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 03، صيف 1426هـ/ 2005م، ص249-475.
- نصيري، علي، فلسفة العلوم القرآنية: المفهوم والتاريخ والدور، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 38-39، السنة 10، ربيع وصيف 1436هـ/ 2015م،
- نيا، علي رضا قائمي، الدراسات القرآنية في ظلّ اللسانيات المعرفية: قراءة جديدة، ترجمة عماد الهلالي، مجلة نصوص معاصرة، بيروت، العدد 28، السنة 7، خريف 1433هـ/ 2012م.
- الواعظي، أحمد، تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد: قراءة نقدية فاحصة، ترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 27، صيف 1433هـ/ 2012م.

* * *

المنهج القرآني عند طه جابر العلواني وتطبيقاته على علوم القرآن

عثمان عابد أمكور[1]

الملخّص:

تروم هذه الدراسة رصد ملامح مشروع طه جابر العلواني المنهجيّ القائم على أرضية القرآن، وإبراز أهمّ تجلياته في علوم القرآن، وذلك انطلاقاً من عملية تفكيك طرحه وتحليله. فقمنا بعرض منهجه بشكل تفصيليّ؛ حيث تطرّقنا في المبحث الأول إلى مسألة مفهوم المنهج عند العلواني، ثمّ بيّنا معالم المنهج في القرآن الكريم بحسب تصوّره؛ ثمّ تطرّقنا، في الفصل الثاني، إلى أثر هذا المنهج القرآني على علوم القرآن، فعرضنا لتصوّر العلواني في قضية الناسخ والمنسوخ، ومسألة المحكم والمتشابه، وقضية التفسير؛ وفي الفصل الأخير قمنا بنقد الأساس النظري المؤطّر لمنهج العلواني القرآني المتجسّد في إسلاميّة المعرفة، وختمنا عملنا بتسليط ضوء النقد على بعض اجتهاداته المتّصلة بعلوم القرآن.

ولقد سعينا، في هذا البحث، إلى مقاربته انطلاقاً من أرضية مقارنيّة تتبنّى

---

(1) باحث أكاديمي، مهتمّ بالدراسات الفلسفيّة والعلوم السياسيّة.

المناهج المعاصرة في التعامل مع النصّوص المقدّسة، ولا سيّما القرآن الكريم، وهو ما أفضى إلى مجموعة من الخلاصات البحثية، التي تقيم البرهان على محدودية وقصور هذا المنهج الذي يتبنّاه العلواني، على الرغم من أهمّيته في مجموعة من النقاط.

الكلمات المفاتيح: المنهج القرآني، الوحدة البنائية للقرآن الكريم، لسان القرآن، إسلاميّة المعرفة، مركزية التوحيد.

المقدّمة:

يُعدُّ طه جابر العلواني مِن رموز الفكر المعاصر، باعتباره أحد مؤسّسي تيّار إسلاميّة المعرفة، الذي أخذ مساحةً كبيرةً في ساحة النقاش الثقافي المعاصر من ناحية، وباعتبار أنّ كتاباته تمثّل أحد المشاريع التي أثارت الجدل في مجموعة من القضايا المعرفيّة والمنهجيّة. ويأتي تناولنا مشروع طه جابر العلواني انطلاقاً من كونه أحد المشاريع التي أخذت القرآن منطلقاً لها، وناقش بذلك مباحث علوم القرآن، من تفسير وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وغيرها، وكلّها مباحث تستحقّ البحث والنقاش والمدارسة، ولا سيّما أنّها بُنِيَتْ انطلاقاً من أرضيّة يدّعي صاحبها أنّها أرضية القرآن القائمة على ما يسمّيه بالمنهج القرآني المحدّد عنده بمجموعة من المحدّدات، مثل مركزية التوحيد، والوحدة البنائية للقرآن الكريم، ولسان القرآن، والجمع بين القراءتَيْن.

ففيمَ تتمثّل مقاربته للمنهج؟ وما هي أهمّ محدّداته المنهجيّة؟ وما الذي يقصده بالوحدة البنائية للقرآن الكريم ولسان القرآن والجمع بين القراءتين؟ وما أثر ذلك على مباحث علوم القرآن، كالمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والتفسير؟ وما مدى فعالية منهجه في مسار علوم القرآن؟

سنحاول، انطلاقاً من هذا البحث، أن نقدّم إجابات شافية عن هذه الأسئلة، محاولين بسط مشروعه أوّلاً، ثمّ تسليط ضوء النقد عليه ثانياً.

الفصل الأوّل

معالم في المنهج القرآني

المبحث الأول: تعريف المنهج:

يُعدّ المنهج أحد المجالات الخصبة التي عَرفت وجود مجموعة كبيرة من التعريفات لتحديده. وكما هو معروف هذه التعريفات يُرادُ منها تحديد تصوّر وإدراك المُعرَّفات، وتحديد خصائصها، ومعرفة كيفيّة عملها. وبحسب طه جابر العلواني، يرى أنّها طريقة القرآن الكريم في تحديد تصوّرات الأمور والأشياء، فقد أثبتت فعاليتها مقارنةً بما هو شائع انطلاقاً من أرضية المنطق الأرسطي، التي تقوم على الحدود والرسوم لإفادة التصوّرات، والبرهان اللفظي الشكليّ لإفادة التصديقات[1].

ومن ثمّ، إنّ طه جابر العلواني يرى أنّ المنهج هو الوسيلة التي تقود العقل الإنسانيّ إلى الحقيقة، أو إلى ما يغلب على الظنِّ أنّه الحقيقة. فالحقيقة شيء مُكتنز، يحتاج الإنسان إلى أدوات متعدّدة ومتنوعة تُساعده على مُقاربتها، انطلاقاً من الحفر المعرفي، والبحث التاريخي، والتفكير والنظر العقلي المُرافق للتفكّر والتذكُّر والتدبُّر الذي «يقود إلى الحقيقة»، انطلاقاً من وسائل منهجية سليمة، حسب تعبير العلواني[2]. غير أنّه يستدرك ويقول: إنّ هناك قطعيّات لا تقبل تَعدُّداً في الحقيقة، وذلك لما تعرفه من وجود تراكم ضوابط منهجية، وحواجز معرفية، أَنتجت لنا علامات وأدلّة تقودنا إلى الحقيقة عندما تُكتشف.

هذه العلامات والأدلّة، حسب العلواني، تقع تحت طائلة الوعي والإدراك الإنسانيّ، فلا يصح أن يكون الإنسان مطالباً معانقة الحقيقة الخارجة عن قدرة إدراكه البشري. ولذلك، إنّ هذه العلامات والأدلّة تقع في

---

(1) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص27.

دائرة الممكن لقوى الوعي الإنسانيّ طالما كانت من القطعيات، وذلك على عكس المعرفة التي تقبعُ في إطار الظنّي. وقد اعتمد العلواني للاستدلال على رأيه برأي الإمام الغزالي الذي يقول: «النظريات قطعية وظنّية، والقطعيّة كلامية وأصولية وفقهيّة؛ ونعني بالكلاميّة ما يُدرك بالعقل من غير ورود السمع، كحدوث العالم، وإثبات المُحدث وصفاته، وبعث الرسل. وأمّا الأصولية، فمثل حُجية السُّنّة...»[1]. من هنا، يظهر جليّاً أهمّية المنهج عند العلواني، باعتباره ضابطاً صارماً يُحدّدُ للعقل مساره بمنتهى الحزم والوضوح، انطلاقاً من مساره المزدوج الذي يَجمعُ بين الوحي والكون بحثاً عن الحقيقة. ولذلك، إنّ العلواني يرى أنّ المنهج مُفارق دائماً للعقل الفطري؛ العقل الفطري حسب بعض نظريّات الفلاسفة التي تنظر إلى الإنسان باعتباره كائناً وُلد وفي داخل تكوينه الفطري بدهيّات، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بـ«مقولات قبليّة»، يعرف من خلالها أنّه مخلوق وله خالق، وهذا يضرّ وذاك ينفع، وبأنّ هذه المقولات لا تحتاج إلى تفكير عميق، أو استدلال، أو استنباط. وهذه المقولات القبلية تُشكّل عند الإنسان ما يمكن اعتباره العقل الفطري، ولهذا الطرح صدى عند المُعتزلة، وذلك من أجل تعزيز ما يُسمّى التحسين والتقبيح[2]. ومنه، إنّ العقل الإنسانيّ يدرك بطبيعته الأشياء، ولديه القدرة على تمييز الحسن والقبيح منها دون أيّ عامل خارجي مساعد. فالمنطق، حسب تصوّرهم، قابعٌ في فطرة الإنسان. ولذلك، إنّ المقولات القبلية يمكن اعتبارها مشتركاً إنسانيّاً لا يحتاج إلى برهنة؛ فحسب تصوّرهم لا أحد يسعى إلى البرهنة على قبح الكذب الضارّ، أو على الصدق

---

(1) نقله التفتازاني عن الإمام الغزالي، وأورده العطار في حاشيته على جمع الجوامع لابن السبكي.

(2) التحسين والتقبيح إحدى المسائل التي جاد بها العقل المعتزلي، وأخذت مساحة كبيرة في التراث الكلامي والأصولي الإسلامي، باعتبارها من القضايا الكبيرة التي كانت محطّ خلاف بين السُّنّة والمعتزلة.

النافع، فهي أمور بدهيّة، لكن هناك تيّار يُعارضهم من المعتزلة أنفسهم، ويرون أنّ تلك المقولات القبلية تخضع كذلك إلى مجموعة من المبادئ العقلية المشتركة، التي تكمن خارج الذات البشرية، لتسمح للإنسان من عقلنة الوجود وإدراك الواقع[1]. ويرى العلواني أنّ القرآن الكريم كان صريحاً في نفيه هذا التصوّر؛ حيث قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. أمّا العقل الفطري الوضعي حسب العلواني، فهو العقل الذي ينطلق من الإيمان، متجاوزاً بذلك المسلّمات، ومُتسامياً على النقد، وذلك على الرغم من قيامه بمجموعة من العمليات العقلية المنبثقة من العقل الفطري والمتّصلة بالمنطق حتى تدعم أطروحته، مثل مسالك «الاستنباط»، وطرق «الاستدلال» و«الاستقراء»[2]. ومنه، إنّ العقل الفطري الوضعي عقلٌ يستفيدُ من الوضع لإلباس الفطريّ ثياب الوضعيّة والمنطق، لكنّه لا يقطع علاقته بالعقل الفطري، ولا يظلّ رهين مسلّماته؛ وكأنّ المؤمن بالمنطق الفطري الوضعي يؤكد أنّ استعمال أدوات المنطق والحجاج، كالاستنباط والاستقراء والاستدلال، لا تتعارض مع وجود مسلّمات قبلية، كأن يؤمن بها صاحب أطروحة العقل الفطري. فعلى الرغم من استعمالنا هذه الأدوات، نجد أنّ الخلاصة المستفادة منها تتطابق مع ما جاء به العقل الفطري، ويرى العلواني أنّ العقل الوضعي القائم على العقل الفطري هو الذي أنتج لنا، في المحيط الإسلامي، أفكار «المقاربة والمقارنة» بين معطيات هذا العقل والعقل الوضعي[3].

---

(1) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص32.

(2) الاستنباط هو استخراج المعاني انطلاقاً من القدرات العقلية؛ الاستقراء هو استخراج حكم كلّي انطلاقاً من وجوده في جلّ أجزائه، وتكون نتيجته انطلاقاً من تتبّع الجزئيات؛ الاستدلال هو الإتيان بالدليل لإثبات المدلول.

(3) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص34.

غير أنّ العقل الوضعي قام بتهميش العقل الوضعي الفطري بتضييق أدواره؛ وذلك راجع أساساً إلى كون العقل الوضعي الفطري يُكَوِّنُ مُدركاته بوساطة الحواسّ، وهو أمر يتنافى مع العقل الوضعي، الذي أثبت عدم دقّة هذا المسلك. وجاء العقل العلمي ليؤكّد أنّ الحواس تتعرّض لعوارض تحول دون بلوغها نتائج معرفية مضبوطة ودقيقة، والمدركات الفطريّة القبليّة، أو ما يمكن الاصطلاح عليها بمسلّمات ما قبل المنهج، لا ترقى إلى مستوى المدركات الحسّيّة؛ لذلك يلتجئ العقل العلمي إلى التجربة، باعتبارها تُقدّم لطالبي المعرفة دلالات معرفية منضبطة، ولا سيّما إذا خرجت من معين النقد؛ فالتجربة التي تتفاعل مع النقد والاختبار هي المؤهلة، فحسب، لتزويدنا بقواعد معرفية مشتركة تستطيع البشرية أن تلتفّ حولها، على عكس تفاعل العقل الفطري الوضعي والعقل الوضعي مع التجربة؛ فالأوّل استسلم للتجربة منساقاً بذلك لمسار التأويل، والثاني سلك مسلك التجربة، وخضع لها، دون إعمال أي تأويل أو تعطيل[1].

هذا كلّه طبيعي حسب طه جابر العلواني؛ حيث إنّه يرى أنّ العقل الفطري تطوّر ليصبح العقل الفطري الوضعي، الذي تطوّر بدوره إلى العقل الوضعي، الذي أنتج بدوره مذهب الوضعية، فاتحاً بذلك الطريق نحو العقلية العلمية عبر عمليات هدم وتفكيك أدَّت بالبشرية إلى العقلية العلمية، التي قادت الإنسانيّة بدورها إلى بناء القواعد المنهجيّة المشتركة للتفكير. هذه القواعد هي التي أتاحت للإنسانية بلوغ النتائج نفسها دون أثر للمنظومات العقائدية، أو المسلّمات القبلية وغيرها...، وهي التي أتاحت للبشرية الحديث عن عالمية الفكر وعالمية العلم، مؤسِّسةً بذلك قواعد التفكير المشتركة التي انبثقت من العلم، وكذلك الضوابط المنهجيّة المتولّدة من هذه القواعد، التي أمست تشكّل خيطاً ناظماً يضبط سير الشعوب ويحدّد مصائر

---

(1) المصدر نفسه، ص36.

تطوّراتها[1]. غير أنّ العلواني يرى أنّ ولادة العقل العلمي في الغرب الأوربي، في ضوء ما يعرفه من رواسب ونقائص، ستجعل من «العالمية»، التي كان من الممكن أن ينتجها العلم للبشرية، تتحوّل إلى استيطان يوظّف الغرب فيها العلم من أجل تقوية دعائم احتلاله وهيمنته العسكرية، حارمةً بذلك البشرية، منذ القرن التاسع عشر، من وجود الحقّ في الخصوصية بدل الذوبان والتماهي مع الأنموذج الغربي الجاهز، الذي سعى إلى قولبة العلم على مقاسه، وكان لذلك آثار على المنهج العلمي، ولا سيّما في زمن ما بعد الحداثة. فلقد أفضى الفكر القائم إلى أنّ الظاهرة العلمية غير قابلة للتكرار بنفسها، وغير قابلة للتعاقب؛ بل هي ظاهرة سائلة عبر الزمان والمكان، من أجل خلق صيرورة تخلق التقدّم والسعي نحو الأمام، غير أنّ الصيرورة لا توصلنا إلى العثور على مجموعة من المحدّدات المعرفيّة والمنهجيّة الثابتة والصارمة؛ لكنّها تنتهي إلى أمر نسبيّ واحتماليّ. فتغوّل الاحتمالية والنسبيّة كفيلان بقتل المنهج وهدمه، ونزع أهم ما فيه من ضبط وصرامة.

وفي ظلّ هذه السيولة المنهجيّة ظهر «علم الفوضى» محاولةً من أجل عقلنة الفوضى العارمة في المجال العلمي، وتأطير النسبيّة بضوابط تحمل شيئاً من الصرامة المنهجيّة، من أجل الدفاع عن المنهج؛ فلو سقط هذا الأخير يسقط صرح العلم في شرك العدمية[2]. وفي هذا الإطار كذلك، نجد أنّ العقل الغربي استعان بما يُمكن تسميته بـ «علم الجهل»[3]، وهو ليس، مثل ما يَظنُّ بعضهم، علماً جاء ليؤسّس ضرورة الجهل، لكن هو تيّار يحاول الاستفادة من آثار النسبية انطلاقاً من المنهج العلمي القائم على عدم رفض الإنسان ما يجهل؛ لأنّ ما يجهل هو حقيقة متخفّية تحتاج إلى المزيد من الجهد والبحث من أجل إخراجها إلى مسرح الحقيقة.

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

(2) المصدر نفسه، ص57.

(3) انظر لكارل بوبر كتاب (الحدوس الافتراضية والتفنيدات).

غير أنّ سؤال المنهج، انطلاقاً من المدارس الغربية، سيظلُّ تائهاً يعيش في أزمة دائمة؛ لأنّه غيّب أمراً مهمّاً كان كفيلاً بأن يُساعده في الخروج من أزمته، وهو وجود مفهوم الغيب داخل جدليته، وعدم الاكتفاء بالإنسان والكون. فالمنهج المستوعب لجدل الإنسان والطبيعة والغيب هو القادر على إخراج البشرية من أزمتها المنهجيّة انطلاقاً من تفاعل المكوّنات الثلاثة، ويرى العلواني أنّ هذه الجدلية تؤثّر بالإيجاب على الثالوث التوحيد والتزكية والعمران. فإضافة مركّب الغيب لبقية المركّبات المُتجادلة كفيل بخلق هذا الثراء المنهجي، الذي ينعكس على التزكية والعمران والتوحيد[1]. ومن هذا المنطلق، جاء العلواني ليطرح فكرة المنهج القرآني بديلاً يستحضر فيه البعد الغيبي في عمليته الجدلية المعرفيّة. ولذلك، سنحاول خوض غمار تحديد معالم المنهج القرآني عند طه جابر العلواني، وإبراز أهم مرتكزاته ودعائمه المعرفيّة.

المبحث الثاني: معالم في المنهج القرآني:

ينطلق العلواني من الآية الكريمة التي تقول: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، ليجعل من المنهاج الطريق المُؤدي إلى الغاية والهدف بشكل تامّ وواضح وكامل؛ وأنّ لكل أُمّة شرعتها المرتبطة بمنهجها، وتَضْيِيعُ أحدهما كفيل بإدخالها إلى دروب الضياع ومتاهات التخلُّف[2]. وكما رأينا سالفاً، إنّ المنهج العصري القائم على الوضعيّة المادّية، التي يتوصل إليها العلم، أعربت عن إخفاقاتها المتتالية. فالعلواني يُبشّر بضرورة العودة إلى القرآن الذي يستوحي معالمه من العليم الحكيم، ليكون خطاب القرآن الكريم مورداً لليقين المتجّسد[3]؛ بل يذهب العلواني إلى اعتبار أنّ المنهج، أو المنهجيّة، وُلِدتْ لدى المسلمين بعد نزول القرآن الكريم، الذي بدأ بتهيئة

(1) العلواني، طه جابر، التعليم الديني بين التجديد والتجميد، ص66.
(2) أبو الفضل (منى) والعلواني (طه جابر)، نحو بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، ص67.
(3) المصدر نفسه، ص68.

العقل البشري باستقبال نزول آيات القرآن الكريم، التي كانت وراء تغيير كانت تحكمه وتهيمن عليه قيم الشرك والجاهلية[1].

وعلى الرغم من ورود كلمة المنهاج في القرآن الكريم مرة واحدة فقط، وذلك في سورة المائدة، إلا أنّ العلواني يرى أنّها بمثابة التنبيه والإعلان عن وجود هذا المفهوم في القرآن الكريم، كما يرى كذلك أنّ عملية بناء مفهوم المنهج والمنهاج انطلاقاً من التصوّر القرآني يجب عليه أن يمرّ على حقل دلاليّ فرعي يحوم حول مفهوم المنهاج من أجل تحديد معالمه؛ فشبكة المفاهيم الفرعية والمصطلحات القرآنية، التي أحاطت بمفهوم المنهج/ المنهاج، كفيلة بتوضيح المنهج انطلاقاً من الأرضيّة القرآنية. والمفاهيم الفرعية التي تحوم حول المنهج، وتنتمي إلى المنظومة القرآنية، وهي: الصراط المستقيم، وسبيل الهُدى، والسبيل السويّ، وسبيل الله، والهدى والنور، والاتباع والاقتداء، والشفاء، والأسوة الحسنة، والطريق الواضح البيّن، الذي لا يخشى صاحبه تيهاً ولا ضلالاً[2]، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾ [طه: 107]. فالوضوح والاستقامة التي تُميّز هذا المسلك من بدايته إلى نهايته هو الذي يجعله المسلك المتحيّز للهدى المُتعالي على الزلل والضلال انطلاقاً من الآيات القرآنية المتضافرة، التي تبثُّ لنا القيم والسلوك والعِبَرَ والأمثلة والوعظَ والتوجيه والوعد والوعيد والسنن والقوانين الكونيّة والاجتماعية وسنن الخلق وقواعد العناية ونظم الإبداع؛ حيث إنّ المنهج القرآني الكونيّ منهجٌ تُبصره البصائر، وتُشاهده الأبصار، وتُدركه الأفئدة والقلوب، ولا تُخطئه العقول[3].

فالشرعة (الشريعة والمنهاج) المنهج، عند العلواني، وجهان لعملة واحدة؛ فلكي تسود الشريعة، وتنبثق عنها سائر نُظُمِ الحياة الفكرية والسياسية

---

(1) طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، ص67.

(2) المصدر نفسه، 68.

(3) المصدر نفسه، ص69.

والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لابدّ من منهاج/منهج يؤدي إلى ذلك، ويجعله حقيقةً واقعةً[1]. فالمنهاجية يمكن اعتبارها علم بيان الطريق، والوقوف على الخطوات، أو الوسائط والوسائل، التي يتحقّق بها الوصول إلى الغاية على أفضل وأكمل وجه؛ والمنهجيّة هي الكفيلة بتجنيب الإنسان زلل الغَيّ، وابتغاء مسالك الرشد والسلامة، فيكون قيامها مقام المُرشد المُوجّه الأمين، الذي يُظهر معالم الطريق، وفنّ بلوغ القصد، من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المُستويات، والتحقّق من علامات الاستدلال عند المفارق، وإدراك مراجع الاتصال، وهو ما يُمكِّن السالك من التزام جادّة المسار ومعرفة مناكب الاستدراك[2].

والقرآن، من هذا المنطلق المنهجي، حسب العلواني، هو هداية ودليل استخلاف أتمّها الله على رسالة الإسلام ليكون كتاب هداية؛ أي إنّ القرآن الكريم يُجيبُ على أسئلة الحياة كلّها مهما اختلف المكان أو الزمان؛ فهو كتاب يهدي للتي هي أقوم[3]. وحيث إنّ مضمون القرآن الكريم رسالة هدى وبشرى وإنذار للعالمين، فإنّ الخطاب أداة إعلام للبشر، وذلك من خلال ما يحمله هذا النصّ القرآني من عناصر للعملية الاتصاليّة على الطريقة التي تسمح له بنقل مضمون الرسالة؛ فعناصر الخطاب القرآني تعرف وجود عناصر التمايز وعناصر الوسيط الإعلامي العام؛ لذلك وجب الانتباه إلى طبيعة الصيغة التي يأتي بها الخطاب القرآني، ولا سيّما إذا كانت بصيغة المضارع أو النداء، فضلاً عن أدوات المخاطب التي تتباين ما بين تخصيص وتعميم؛ كلّها تساهم في تحديد دائرة التلقّي انطلاقاً من تفاعل الإنسان مع النصّ القرآنيّ[4].

---

(1) أبو الفضل (منى) والعلواني (طه جابر)، نحو بناء علوم الأمّة الاجتماعية والشرعية، ص69.

(2) المصدر نفسه، ص70.

(3) العلواني، طه جابر، حوار مع القرآن، ص56.

(4) أبو الفضل (منى) والعلواني (طه جابر)، نحو بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، ص82.

إنّ الخطاب القرآني يعرف وجود وجهين حسب طه جابر العلواني؛ الوجه الأول: وجه واقِعِيّ خارجيّ يتمثل فيما يوجد بين الدَّفَّتَيْن من سور وآيات تندرج في أجزاء وأحزاب. أمّا الوجه الثاني، فهو معنويّ تدلُّ عليه الألفاظ المضمَّنة في الآيات والسور؛ وكأنّ الآيات والسور دالٌّ والمعنى هو المدلول عليه. ويرى العلواني أنّ المعنى والمدلول هما جوهر المعرفة التي نبحث عنها، ونبتغي الوصول إليها، وما الألفاظ سوى علامات وأشكال صوتية وإيقاعيّة للمعنى[1]. ومهمّة المنهج توظيف هذه الأدوات والأساليب كلّها من أجل بلوغ المعنى المُراد من النصّ القرآني انطلاقاً من استعانته بكل الأدوات والإمكانيّات التي يتيحها المُمكن البشري[2].

ويمكن التعامل مع الخطاب القرآني باعتباره ظاهرةً فريدةً من نوعها؛ فالظاهرة القرآنية هي التجسيد العابر للتاريخ لنزول وحي معجز للخلق كافّةً، وذلك انطلاقاً من ارتكازه على بُعْد مُطلق يتجاوز نسبيّة الإنسان؛ وذلك من أجل ترشيد التجربة البشرية، واستنبات أنموذج الأمّة القطب الوسط التي تؤدي دور المثال للناس، وغيرها من الخصائص والمزايا التي يمكن عدّها ظواهر وجودية ذات بُعْد واقعيّ[3].

ومن أجل مُجاراة فرادة الخطاب القرآني وإعجازه من الناحية التعامليّة، ومن أجل بلوغ مرام هذا الخطاب القرآني المُتسامي والمطلق، إنّ المنهج المعتمد في المقاربة ينبغي أن يكون على أعلى مستوى ممكن من الجودة والدقّة؛ وأهم هذه الشروط أن يكون هذا المنهج مستنبطاً من منطق القرآن الكريم ومنهجه. وحتّى يتمّ الاقتراب نحو المنهج القرآني، يدعونا العلواني إلى تجنّب آفات القراءة، وهي الانتقائيّة والتحيّز، وكذلك القراءة الجزئيّة[4].

(1) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص73-74.
(2) المصدر نفسه، ص75.
(3) المصدر نفسه، ص75.
(4) المصدر نفسه، ص76.

ولكن قد تكون القراءة الجزئيّة، حسب العلواني، غير بعيدة عن منطق الوحدة البنائيّة، حتّى وإن ظهر لنا في البداية نقيض ذلك. ويوضّح العلواني هذا الأمر بما يُسمّيه خواصّ البنية، وتَكَيُّف هذه القراءة مع إحدى هذه الخواصّ وهي:

1- خاصّية الشمول.

2- خاصّية التوازن.

3- خاصّية التحوّل.

ويرى العلواني، في هذا الصدد، أنّ خاصية التحوّل هي التي تعطي للنصّ القرآني أفقاً حُرّاً داخل البنية الكلّيّة التي تربط الأجزاء على نحو وجوبيّ؛ هذه المرونة التي يتميّز بها النصّ القرآني هي ما تُكسبُ نسيجه ونظامه التعاقبي بعض المكتسبات، كأنّ يتمّ التعامل مع ما يمكن اعتباره «الآيات المفاتيح» للحقائق الكبرى[1].

ويضيف العلواني إلى القراءة الانتقائية المتحيّزة، والقراءة الجزئيّة، قراءةً ثالثةً هي القراءة المؤدلجة؛ هذه القراءة القائمة على صياغة أفكار وتصوّرات تمّ بناؤها خارج دائرة القرآن انطلاقاً من منظومات إيديولوجية جاهزة تمّ تبنّيها، تتعامل مع القرآن انطلاقاً من آيات متفرّقة معزولة أحياناً، أو مع أجزاء منه أحياناً أخرى، وذلك من أجل تدعيم أطروحات تلك الإيديولوجيات، والبحث عن غطاء إسلامي يُساعدها على التغلغل داخل المجتمع، فيكون هذا التنزيل مشوِّهاً للواقع، وتأويلاً بائساً للنصّ القرآني[2].

المنهجيّة الكونيّة القرآنية:

تُعدُّ المنهجيّة العلمية المعاصرة الصادرة من دوائر العلم الغربية، عند طه جابر العلواني، نتاجاً للعقل الغربي الذي لا يمكن اعتباره أنموذجاً للعقل

(1) المصدر نفسه، ص76.

(2) المصدر نفسه، ص77.

المطلق الكلّي، الذي بلغ منتهى الحقيقة؛ بل هو فحسب مرحلة متطوّرة لما اصطلح عليه العلواني بالمنهجيّة الكونيّة. هذه المنهجيّة لا يمكن لها أن تعتمد على منتجات العقل المادي فحسب؛ بل تحتاج كذلك إلى وجود مفارق للمادّة والطبيعة حتّى تأخذ بُعدها الكونيّ المفارق لجواذب الطبيعة. ولذلك، إنّه يرى أنّ المصدر الأول والأوحد لهذه المنهجيّة هو القرآن الكريم؛ باعتباره الكتاب الكونيّ الذي يستطيع أن يستوعب المنهجيّة العلمية، ويقوم بتنقيتها وإعادة صياغتها انطلاقاً من أرضية المنهجيّة الكونية، وهي مرحلة ضرورية للمنهج العلمي حتّى يتخلّص من أزماته، وينتصر على آفات النسبية التي تُهددُ أركانه، وذلك باعتبار أن القرآن هو الذي يُقيمُ المنطق ويُعدّل اعوجاجه، ويعطي مقدّماته الفاعليّة التي يحتاج ليقوم بوظيفته التي تتجلى في جعل الذهن معصوماً من الخطأ[1].

وباعتبار أنّ القرآن الكريم قادر على تصحيح المسيرة الإنسانيّة التي أنتجت من طرف العلم المعاصر، فإنّ الضوابط التي عقدت الإنسانيّة آمالها عليها لتوحيدها معرفيّاً لا تزال قادرةً على أن تمنحها الفرصة من أجل تجديد روابط التعاون والتداخل، وبناء أرضية جديدة للعمل المشترك قائمة على الأبعاد الجديدة التي يقدّمها القرآن الكريم للإنسان المُعاصر[2].

ومن أجل اكتشاف منهج القرآن، حسب العلواني، يجب على المرء أن يتجه نحو القرآن مُباشرةً، ومن غير وسيط مُحمّلاً بالأسئلة التي تستنطقُ القرآن الكريم، وتخرج مكنوناته، وهو كفيل باكتشاف معالم المنهج القرآني الكُلي المتجاوز أزمات المنهج الطبيعي المُعاصر؛ وذلك لقدرة القرآن الكريم في تبديل أرضيّة الصراع، التي ينبني عليها المنهج العلمي المعاصر، بأرضية قائمة على الأنساق الثقافيّة والحضارية، وهي مؤسَّسة على الحوار البنّاء

(1) المصدر نفسه، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص78.

والفعّال الناجح المستند إلى مُنطلقات قرآنية تُنزّهه عن العبث، وتجنّب الإنسان مخاطر العدمية انطلاقاً من المقاصدية الموجودة بين طيّات الكتاب المجيد[1].

إنّ القرآن الكريم، باعتباره كتاباً مجيداً منزّلاً من عند الله كآخر رسالة ربانيّة يتوصّل بها الإنسان، يتّصف بالعالميّة، وهي صفة شديدة الأهمية، وإدراكها ضروري جداً. فعلى الرغم من أنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب، فإنّ الرسالة التي يحملها هذا الكتاب تحملُ بُعداً كونيّاً مُتجاوزاً سقفَ طموحات العقل العربي حينها[2]. هذه العالمية هي التي جعلت للقرآن الكريم قدرة على أن يُساهم في بناء حضارة قائمة على منهجيّة تستوعب الحضارات الأخرى كلّها، وتُحيط بكُل مُدركاتهم الحضارية والمعرفيّة والإنسانيّة.

فما هي مُحدّدات هذه المنهجيّة القرآنية التي يدعو إليها طه جابر العلواني؟ وما هي أهمّ معالمها؟

المبحث الثالث: المحدّدات المنهجيّة القرآنية عند طه جابر العلواني:

إنّ القرآن الكريم، باعتباره كتاباً يُقدّم للإنسانية أرضيةً منهجيةً جديدةً مُتجاوزةً كلّ ما هو شائع ممّا أُنتج سلفاً، ومتجاوز النسبية التي تعتريه، ويُعطي حلولاً للمشاكل التي أنتجها الإنسان الذي ركن للمادة/ الطبيعة؛ لا بدّ لمنهجه أن يكون قائماً على مجموعة من المُحدّدات والضوابط التي يمكننا من خلالها التعاملُ معه، والتفاعل مع منتجاته ومعطياته. وسأحاول، انطلاقاً من هذا المبحث، أن أعرض أهمّ هذه المُحدّدات المميّزة للمنهج القرآني عند طه جابر العلواني، والتي يمكن تلخيصها في: مركزيّة التوحيد في الرؤية الكلّيّة للقرآن، والوحدة البنائية للقرآن الكريم، ولسان القرآن، والجمع بين قراءتين.

(1) المصدر نفسه، ص81.

(2) العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنيّة، ص461.

1- مركزيّة التوحيد في الرؤية الكلّيّة للقرآن:

يرى طه جابر العلواني أنّ القرآن الكريم هو كتاب ربّانيّ قائم على مركزية مفهوم التوحيد؛ حيث إنّ هذا المفهوم يُقدّم رؤية كليّة للوجود؛ فالتوحيد يُمكن اعتباره مدخلاً تفسيرياً مهمّاً يتميّز بقدرة هائلة على تفسير آلاف الظواهر النفسية والسلوكية والمعرفيّة في مختلف المستويات؛ حيث إنّ إضافة بُعد التوحيد يُعمّق من فهم الإنسان للظواهر المُركّبة، والتي تحتاج إلى مزيد بحث وتدبّر وتعمّق، فتصبح عمليّة الوصول إلى النتائج العلمية أكثر انضباطاً، تستوعب «التنبّؤ المنهجيّ» وتتجاوزه[1].

فمفهوم التوحيد ومركزيّته تحرّر الإنسان من أغلال المنهج المادي، ليعطي المنهج بُعداً متجاوزاً للطبيعة/المادّة، متحرّراً من أغلالها، ويعطيها أفقاً جديداً للنظر، ويُدمج بسلاسة الركن الغيبيّ القائم على مركزية الوحي في العملية العلمية، وهو ما يجعل المعاني تتفجّر، لتتكاثر وتتضاعف، ليزداد العلم البشري ثراءً، ويتمّ تخصيب تجربته.

2- الوحدة البنائيّة للقرآن الكريم:

يعدُّ مُحدّد الوحدة البنائية للقرآن الكريم من المُحدّدات المنهجيّة المهمّة في مشروع العلواني القرآني؛ حيث يرى أنّ القرآن الكريم يجب أن يتمّ التعاملُ معه على أساس أنّه مصدر المنهجيّة الكونيّة، فلا يجب تجزئة النصّ القرآني، ولا يجب التعاملُ معه على أساس أنّه حمّالُ أوجه؛ فالوحدة هنا جاءت مقابل الكثرة والتعدّد، أيّاً كان نوع الكثرة والتنوّع. فالقرآن المجيد منفصلٌ عن سائر الكتب، سواء كانت منزّلة أم غير منزّلة، ويتميّز بنظامه البلاغي الخاصّ، تنتظم حروفه وآياته وكلماته وسوره في نظام واحد، وهو واحد من حيث الأهداف والمقاصد والغايات والآثار، ليبدو في ذلك كما لو أنّه كلمة واحدة، أو جملة واحدة؛ فالقرآن واحد في جنسه ونوعه ونَظْمه

---

(1) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص83.

وتحدّيه، وفرادته وإعجازه، لا يقبل التعدّد، ولا التجزّؤ، لا يُشاركه في خصائصه وصفاته ومنهجه كتاب آخر[1].

ويرى العلواني أنّ هذه الوحدة يجب أن تربط بـ «البنائية»، وذلك إشارة لما جاء في قول الله عزّ وجلّ في كتابه المجيد: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هُود: 1]. فالإحكام، هنا، عند العلواني، يُقصدُ به إحكام البناء، حيث يُصبح منيعاً من أيّ اختراق ممكن، وذلك راجع لمتانة البناء وقوّته؛ فالقرآن المجيد فوق كلّ شبهة، أو عارض. ومنه، إنّ المُرادَ من الوحدة البنائية للقرآن الكريم أنّ القرآن المجيد واحد لا يقبل بناؤه وإحكام آياته أي تعدّد فيه أو تجزئة، فلا يمكن تصوّر منطق سليم يتعامل مع القرآن المجيد انطلاقاً من قبول بعض منه وردّ بعضه الآخر؛ فهو بمثابة الكلمة الواحدة، أو الجملة الواحدة، أو الآية الواحدة، أو السورة الواحدة، على الرغم من ما قد يظهر من تكرار بعض الآيات فيه[2].

فالتعدد الذي تضمّنه القرآن المجيد لا مفرّ منه حسب تصوّر العلواني؛ وذلك مَرَدُّه إلى أنّ العقل الإنسانيّ المُتواضع يحتاجه من أجل التعلّم والتعليم، فعقله غير مؤهّل أنّ يستوعب القرآن، مُطلق القرآن، الذي يتّصف بالصفات القرآنية كلّها جُملةً واحدةً؛ بل احتاج إلى التدرّج، ولكن مع استحضار وجود جوهري للوحدة البنائية داخل النصّ القرآني المجيد.

وانطلاقاً من هذه الوحدة البنائية، إنّ القرآن الكريم استطاع أن يتجاوز المستجدات كلّها التي جاءت بعده، وذلك باستيعابها، بما تحمله هذه الوحدة البنائية من قوانين وسنن كونيّة تتفاعل مع الوجود[3].

والقرآن الكريم يتميّز بوحدته البنائية المُتمثّلة لنا في كلّ آياته؛ حيث إنّ هذه الوحدة البنائية تجعل وقوع أي تضارب، أو تعارض، أو اختلاف، أو

(1) العلواني، طه جابر، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ص12-13.
(2) المصدر نفسه، ص14.
(3) المصدر نفسه، ص16.

نسخ، في القرآن، غير وارد على الإطلاق في بنية النصّ القرآنيّ؛ بل يصبح القرآن، انطلاقاً من هذه الوحدة البنائية، منزّهاً عن كل تأويل شاذّ؛ ذلك لأنّ كلّ مفردات القرآن وآياته منضبطة كانضباط النجوم في السماء؛ لأنّها مفاهيم ربانيّة مُتعالية على اللغة التي يستخدمها البشر. فالمفردة القرآنية أُحْكِم وضعها في الآيات، والآيات أُحْكِم وضعُها في السور، لتكون كلّها كتاباً واحداً في بنائه وبنيته(1).

ويرى العلواني أنّ مفهوم الوحدة البنائية للقرآن الكريم صعب العثور عليه عند المتقدّمين من «جيل التلقّي»، والمقصود به هنا الصحابة؛ وذلك لعدم الحاجة إليه. فالتحدّيات الفكرية والفلسفية والتحديات العقلية، حينها، لم تكن مطروحة بَعْدُ على العقل الإسلامي في مرحلة «التلقّي». وكذلك الأمر بالنسبة إلى جيل «الرواية»، الذي بحث عن الروايات وتتبّعها وجمعها، وهو أمر مهمّ للغاية، ولا سيّما في ذلك الظرف التاريخيّ الحسّاس(2).

إنّ الذي أدّى إلى تسريع ظهور أمر الوحدة البنائية للقرآن الكريم هو تغوّل «العقل الفقهي»؛ هذا العقل، حسب العلواني، عقل يرتكز على الجزئيات، وهو ما لا يمكن أن يؤهّل العقل المُسلم لإدراك المناسبات والروابط وشبكات العلاقات التي تربط بين الكلمات في إطار القرآن الكريم كلّه، كما لا يساعد ذلك النظر على إدراك العلاقات الناظمة بين السور المحيطة بالقرآن الكريم. ويرى العلواني، كذلك، أنّ تعجّل المُفتي، ورغبته في الإفتاء، تدفعه إلى الذهاب صوب الدليل الجزئي، متناسياً منطق الوحدة البنائية الناظم للكتاب الحكيم. وعند البحث عن «الدلالات»، لم يضع شيئاً يُشير إلى ضرورة النظر في سائر آيات الكتاب الكريم؛ بل حصر ذلك في أحوال «النصّ المفرد»، فتمّ بحث الخاصّ والعام، والمطلق والمقيّد، ولفظ الموضوع لمعنى واحد أو لمعانٍ متعددة، والأمر والنهي، صيغ العموم وصيغ

(1) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص86.
(2) العلواني، طه جابر، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ص29.

الخصوص، ومقتضى اللفظ والمفهوم، والمشترك والمؤوّل، والنصّ الظاهر والمفسّر، والدالّ بالعبارة والدالّ بالإشارة، والدالّ باقتضاء النصّ، وهي كلّها مصطلحات لمباحث أصولية ترد في مباحث علوم القرآن[1].

وبالإضافة إلى العقل الفقهي القائم أساساً على النظر الجزئي للأمور، يأتي المنطق الأرسطي؛ هذا المنطق الذي هيمن على سائر العلوم والمعارف الإسلاميّة إلى أن صار في معيار عالم من علماء الإسلام، مثل أبي حامد الغزالي في كِتابيْه **(معيار العلم)** و**(القسطاس المستقيم)**[2].

إنّ مَن يريد تصوّر شيء فإنّه يكفيه «الحدّ المنطقيّ» المؤلّف من الجنس والفصل، ومن أعياه الوصول إلى ذلك المبلغ، فله أن يكتفي بـ«الرسم»؛ أي أن يعرّف بالفصول أو الجنس والفصل البعيد أو الخاص. وأمست الحدود المنطقية مفسّرات للماهيات والأجناس، لا الأجناس العالية التي عُرفت بـ«المقولات». أمّا من يسعى إلى التصديق وإقامة الدليل على صحة دعواه، فيكفيه «البرهان»، وما البرهان في نظر المنطق الأرسطي سوى قياس اقتراني، أو قياس تلازم، أو قياس عكس[3].

وبذلك أمسى الأصوليّون والفقهاء يتنافسون على توظيف هذه الحدود والتعريفات والقياسات من أجل الدفاع عن آرائهم وأطروحاتهم المختلفة، وهو ما أفسد عملية الفهم الحقيقي للنص القرآني، وجعلها قائمة، فحسب، على مجموعة من المقدّمات (كبرى وصغرى) يتمّ تحديد النتائج من خلالها سلفاً، متجاهلين نظام القرآن الجوهري.

كما يُشير، كذلك، العلواني إلى أنّ تعاملنا مع القرآن الكريم انطلاقاً من فهمنا البشري لمنطق اللغة وتنزيله على القرآن الكريم هو الذي ساهم في

---

(1) المصدر نفسه، ص31.

(2) وهي أسماء كتب ألّفها الإمام أبو حامد الغزالي في علم المنطق ليظهر عظمة هذا المنطق.

(3) المصدر نفسه، ص32.

تعطيل مسألة الوحدة البنائية للقرآن الكريم؛ حيث يرى أنّ هناك فرقاً كبيراً بين اللغة التي يستخدمها البشر واللغة التي ينطق بها الخالق في كتابه الكريم؛ فالمفردة القرآنية تمتثل للبناء العام الناظم للبنية القرآنية. ومن هنا، يمكن القول: إنّ إسقاط أحكام اللسان العربي على النصّ القرآني المُتعالي أدّى إلى نسبيّة الترادف والاشتراك والتواطؤ والكناية والاستعارة والتورية والمجاز، وإنّ هذه الأحكام حين طُبّقت على القرآن المجيد فتحت أبواباً للتأويلات الشاذّة والمتضاربة التي تتجاهل المنهج الناظم للقرآن الكريم، وجعلت عمليات الإدراك المعرفي المُحدّد لكل كلمة من كلماته أمراً في غاية الصعوبة. ويرى العلواني أنّ الجهود كان عليها أن تنصبّ في إعداد أحكام خاصّة بلغة القرآن الكريم، حتّى تتناسب مع إعجازه وتميّزه، وتُستمدُّ من داخل البنائية القرآنية نفسها؛ لأنّ هناك محدّداً نظرياً منهجياً أكّده القرآن، ألا وهو أنه أزليّ منزّه عن الجوارح، وعن الشبيه، وعن المثال، وما قد يُلازم ذلك؛ وأن تستمد معناها منه لتفيد «العناية» دون أن تحتاج إلى إخضاعها لقوانين الكلام العربي التي تمّ ذكرها. فإخضاعها لقوانين الكلام العربي، كأن يُقال هي مجاز في العناية حقيقة في الجارحة، أو أنّها حقيقة في الجارحة لغةً وحقيقة في العناية شرعاً، أو غير ذلك، يفتح باباً لتمييع المفاهيم والمصطلحات والكلمات القرآنية، ويُعطي لكل مفسّر الفرصة كي يختار، أو ينتقي، ما شاء من المعاني على حساب المنهج، فيُمسي القرآن كتاباً غير منضبط لنظام أو منهج، فيصبح القرآن يحكم القاموس العربي القائم على كلام البدو[1]. أمّا لو تعاملنا مع القرآن وفقاً لنظامه ومنهجه، فسيتمّ تجنّب كلّ ذلك، ليتفجّر القرآن الكريم لنا بالمعاني الرائدة التي تتجاوز تحدّيات اللحظة وعقبات الواقع.

إنّ الحديث عن الوحدة البنائية، التي تُميز القرآن الكريم، في طرح طه جابر العلواني، يُحيلنا مباشرةً نحو المُحدّد الثالث، وهو لسان القرآن الكريم

---

(1) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص87.

باعتباره اللغة الناظمة لوحدة القرآن الكريم البنائية. فما هو لسان القرآن عند طه جابر العلواني؟ وما هي أهمّ مميّزاته؟

3- محدّد لسان القرآن:

بعدما تحدّثنا عن الوحدة البنائية للقرآن الكريم انطلاقاً من المنظور القرآني، الذي حدّده طه جابر العلواني في مشروعه، كان لزاماً علينا أن نتحدث عن لسان القرآن الكريم، وأهم خصائصه، باعتباره أحد المُحدّدات المهمّة الناظمة للمنهجية القرآنية عند العلواني؛ حيث لا يُمكن أن يصحّ معنى المُحدّد الثاني؛ أي الوحدة البنائية للقرآن الكريم، إلّا انطلاقاً من مُحدّد لسان القرآن الكريم.

يرى العلواني أنّ لسان القرآن الكريم يتميّز عن لسان اللغة العربية العادية؛ فلسان القرآن الكريم وعربيّته قد تظهر على أنّها من المُسلّمات، لكن عند النظر في التفاصيل والجزئيّات تبدأ بعض الأمور الغامضة في الظهور، والتي يرى العلواني أنّ جذورها ترجع إلى مباحث في علوم القرآن، مثل «المُعرّب والدخيل»، و«الأحرف السبعة»، و«الاشتراك اللفظي»، و«القراءات»، و«الحقيقة والمجاز»، وغيرها من القضايا اللغوية الدقيقة. ويرى العلواني، في هذا الصدد، أنّ تناول هذا الموضوع في إطاره الصحيح سوف يكون منطلقاً أساسياً لوضع تلك الجزئيات في إطارها وسياقها في لسان القرآن[1]. هذا اللسان الذي يرى العلواني أنّه حُورِب لمدّة أزيد من قرنيْن، في محاولة لتهميش دور اللغة العربية، والدعوة إلى هجرها وتركها، واعتبارها لغةً عاطلةً خاليةً من سائر المضامين المعرفيّة والحضارية. وأوّل المتضرّرين من هذا الهجر والتهميش للسان القرآن هو الإسلام والمسلمون؛ ذلك أنّ تهميش لسان القرآن أحدث قطيعةً ضمنيةً، حسب العلواني، بين المسلمين وتراثهم، وقد أدّى ذلك إلى انعدام الإبداع، وتراجع القدرات

(1) العلواني، طه جابر، لسان القرآن ومستقبل الأمّة، ص13-14.

الفكرية والاجتهادية، وهو ما أدّى إلى التراجع الحضاري والتخلّف العمراني، الذي مازال الإنسان العربي يعيش آثاره.

ومن خصائص لسان القرآن أنّه يُخرج اللفظ عن كونه مُجرّد لفظ؛ لأنّه يُحمّل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها؛ فهو يُفرّعها، ويملؤُها، ويمنحها دلالات ومعانٍ كثيرة. فهي ليست أصواتاً مقطّعةً، كما يقول ابن جني (ت 392هـ)[1]، وهي ليست مُجرّد اختلاف تركيبات صوتية تُفضي إلى دلائل كلامية وعبارات لغوية، كما قال الآمدي[2]؛ بل إنّ لسان القرآن شيء آخر تماماً؛ حيث لا يمكن للسانيّين مسّه، أو العروج إلى عليائه، لا بالتحليل، ولا بالتفكيك، ولا بمناهج اللسانيات، ولا بمناهج السميائيات؛ وذلك لأنّهم غفلوا عن مسألة مهمّة، وهي الفوارق بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري؛ فلسان القرآن، بما يحمله من خصائص، يمنح العربية طاقات كبيرة تجعله قادراً، حسب العلواني، على استيعاب مُعطيات العمران والاستخلاف[3].

لقد عُرف القرآن الكريم بثراء معانيه، وغزارة مقاصده، وانفتاح خطابه على كلّ أبعاد التاريخ، وهو حين يفتح على تلك المعاني كلّها، فإنّه يتّسع لبعضها بألفاظه الظاهرة أحياناً، أو معانيه الكامنة أحياناً أخرى، ثمّ بسياقه ونظمه وأساليبه وبلاغته وفصاحته ووحدته البنائية. ولذلك، إنّ عملية التدبّر في نص القرآن الكريم تقتضي البحث عن تلك الجوانب المفتوحة في النصّ، موظّفاً بيان النصّ وبلاغته وفصاحته للغوص على اللباب[4].

وصف القرآن الكريم نفسه أنّه قرآن عربي، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، وتمّ تأكيد هذا الوصف

(1) في الخصائص، (1/ 33).

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1/ 15).

(3) طه جابر العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة، ص18.

(4) المصدر نفسه، ص28.

مرّات عديدة في مواقع كثيرة من القرآن؛ فعروبة القرآن خاصيّة من خصائصه. ويرى العلواني أنّ هذا لا يعني أنّ خطاب القرآن الكريم ورسالته كانت حكراً على العرب؛ بل كانت رسالة القرآن عالمية مُتجاوزةً كلّ القوميّات والعرقيّات الشائعة[1].

ومن أهم المباحث التي يستدعيها الحديث عن مسألة عربية القرآن الكريم هي مسألة المُعرّب والدخيل؛ حيث لا يسع الباحث تجاوزها. فعلى الرغم من أنّ مسألة عربية القرآن الكريم من المسائل المُسَلَّم بها، والتي يُعمل بها بالضرورة، إلا أنّ هناك جدلاً كبيراً يحوم حول مسألة المعرّب والدخيل في القرآن الكريم، وهو ما ترتّب عليه وجود رأييْن: **أحدهما** يرى أنّ وجود مصطلحات دخيلة على العربية في القرآن الكريم أمر مرفوض، وغير وارد على الإطلاق، ويُعدُّ الإمام الشافعي أبرز مَن تصدّر هذا الرأي؛ فالقرآن عربيّ، ويتميز بمميزات اللسان العربي، ويتميز بالوضوح والبيان، وإنّ تلك المصطلحات في جوهرها عربية تمّ اقتباسها من العربية وإدراجها في لغات أخرى لا العكس، أو توافقت فيها العربية مع لغات الأخرى من قبيل الاتفاق والمصادفة. أمّا **الرأي الآخر**، فمفاده أنّ هناك ألفاظاً معدودة استعملها القرآن الكريم ترجع جذورها إلى لغات أخرى غير اللغة العربية، وعُدّتْ من الدخيل أو المُوَلّد، وقِلّتُها لا تتعارض مع كون القرآن المجيد عربياً، وهي مسألة ظلّت عالقة إلى أيّامنا هذه، وهي مدار بحث واختلاف بين الباحثين[2].

حينما يتمّ أخذ أيّة كلمة من مفردات القرآن الكريم، ونقوم بتتبّع مسارها وصيرورتها ودلالاتها عبر العصور، بدءاً من عصر التنزيل ووصولاً إلى عصرنا الحالي، سيتضح لنا أنّ هذه المفردات، حسب العلواني، قابلة للانفتاح على معانٍ لا حصر لها تتوافق مع شرط العصر وتحدي الواقع.

---

(1) المصدر نفسه، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص38-39-40.

ولذلك، يرى العلواني أنّ التعامل مع مفردات القرآن الكريم لا يُمكن أن يتمّ بطرق التحليل اللسانية وحدها؛ بل يحتاج الباحث إلى تتبّع تاريخ المُفردة قبل تاريخ التنزيل، ثمّ دراسة معناها في الاستعمال القرآني في عصر التنزيل، ثمّ تتبع مسيرتها بعد ذلك، ليتّضح ما ذكرنا أحسن ما يكون التوضيح[1].

4- مُحدّد الجمع بين القراءتيْن:

بعد مسألة الوحدة البنائية للقرآن الكريم، التي أظهرت لنا طبيعة بناء النصّ القرآني وتميّزه عن بقية النصوص، سواء كانت سماوية أم بشرية، وبعد تطرّقنا لمسألة لسان القرآن عند العلواني، إنّ البحث يُحوج إلى الكلام عن محدّد ثالث للمنهج القرآني، وبه يكتمل البنيان المنهجي القرآني عند العلواني، ويتمثّل هذا المحدّد في مسألة الجمع بين قراءتين.

فالمنهج القرآني يُساعد في الكشف عن القراءة الجزئية، ويُساعد على تجاوزها نحو قراءة شمولية وكُلّية قائمة على ضرورة الجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي وقراءة الكون. فالوحي يُنبّه إلى ما في الكون من عناصر ومميزات، وإلى ترابط الأسباب والمسببات، ويظهر الجدلية الحاصلة بين فعل الغيب والواقع، وكيف يمكن رصد آثار هذا الفعل، وأين يبدأ الدور الإنسانيّ، وأين ينتهي ويتوقّف. والكون يساعد على فهم الوحي وإدراك قضاياه، وحسن قراءته تُرشد المسار البشري، وتُخصب تجربته الإنسانيّة، وتقوي أركانها. ومُحدّد الجمع بين القراءتين كفيل بربط الغيب بالواقع، واستخلاص أبعاد الغيب، من أجل تشكيل الواقع انطلاقاً من تفاعل القراءتين مع القرآن المجيد ووحدته البنائيّة الفريدة[2].

يرى العلواني أنّ الله تعالى قد أمر عباده بنهج القراءتين اللتين تعتمدان على الوحي والكون، وذلك بصريح الآيات الكريمة: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى

(1) المصدر نفسه، ص67.

(2) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص84.

خَلَقَ ﴿1﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ﴿2﴾ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ﴿3﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿4﴾ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العَلق: 1-5]. وبما أنّ القرآن ليس فيه ترادف، ولا تحتاج آياته إلى استعمال المؤكّدات، فإنّ كل كلمة من كلماته، وإنْ بدت مُرادفاً، أو مماثلة لأختها، فإنّها تشتمل على معنى آخر، إن لم تدلّ عليه بلفظها فإنّها تدلّ عليه في سياقها أو سابقها أو موقعها. ومنه، إنّ الآيات الكريمة الواردة في سورة العلق، حسب طه جابر العلواني، هي آيات تدلُّ على أمرين بقراءتين، لكلّ منها معناها الخاص، ولكلّ منهما خصائصه ومجاله ومحدّداته ومنهجه؛ فالأولى توحي بوجوب قراءة انطلاقاً من أرضية الوحي، والثانية تفرض القراءة انطلاقاً من أرضية الكون والخلق[1].

فطه جابر العلواني يرى أنّ **القراءة الأولى** يجب أن تكون باسم الله وعلى اسمه ومعه لهذا الوحي المنزل، الذي سيستمر نزوله حتى يتمّ قرآناً كريماً مكنوناً مفصّل الآيات، مُحكماً مُترابط البنية متناسباً متشابهاً. أمّا **القراءة الثانية**، فهي قائمة أساساً على النظر في الكون والتفكّر في الخلق ومعرفة ما دوّنته البشرية من فهم له وتفاعل معه، ومنه تصبح القراءة، التي أُمر بها المُسلم، قراءتين: قراءة باسم الله في كتابه المجيد، وأخرى في الكون المخلوق وكل ما يتعلق به من عالم الخلق، بما في ذلك تراث الأمم السابقة وآثارها. وبالقراءتين يتم إدراك الفوارق المتجسّدة بين الأمم، والاستفادة من الوحي واتّباعه والاستنارة بنوره. ويرى العلواني أنّ القرآن المجيد اعتنى بذلك في مواضع كثيرة متجسّدة لنا في عدد من سور القرآن وآياته الزاخرة بقصص تجسّد لنا مواعظ تحتاج منّا إلى التأمّل والتفكّر والنظر[2]. فالإنسان يحتاج إلى قراءة كتابين معاً من أجل الخروج من التيه وبلوغ مرام المعرفة؛ الكتاب الأول هو كتاب الوحي، والثاني هو كتاب الكون. وهاتان القراءتان يجب أن تبتدئا من الإنسان؛ فهو الذي لا بدّ له من قراءتهما لتتكوّن لديه

(1) العلواني، طه جابر، الجمع بين القراءتين الوحي والكون، ص14-15.
(2) المصدر، نفسه، ص18-19.

المعرفة العمرانية الكاملة، التي تُمكّنه، حسب العلواني، من إتمام العهد، وإكمال أدوار الاستخلاف. فيستفيد الإنسان من تجارب ومعارف الحضارات السابقة والحاضرة، وذلك انطلاقاً من مبدأ الوحدة البشرية، الذي يقوم على استحضار هذا البعد وتعضيده وتدعيم أركانه.

وانطلاقاً من هاتيْن القراءتين يستخلص العلواني وجود مصدرين للمعرفة وجب التشبّث بهِما، والاعتماد عليها من أجل المُضيّ قُدماً في عملية البناء الحضاري، وهما: **مصدر الوحي** المتمثّل في الكتاب الكريم، الذي حدّد غاية الحق من الخلق، وبيّن تلك السنن الكونية الضابطة لحركة الوجود؛ **ومصدر الكون** المتمثّل في النظر والتفكّر في الآفاق والنفس، وما يصلحها أو يفسدها، والفطرة وما يُطمسها أو يُنمّيها...[1].

إنّ محدّد الجمع بين القراءتين قد يعرفُ وجودَ بعض المُعطّلات والأخطاء الكفيلة بأن تجعل هذا المُحدّد يفقدُ من أهميته؛ بل يتحوّلُ عائده إلى ما هو سلبي بدل أن يكون العائد وراء هذا المُحدّد تخصيب التجربة المعرفيّة الإنسانيّة انطلاقاً من بعد القراءة المُزدوج.

فالعلواني يرى أنّ الجمع بين القراءتين ضروري للغاية؛ فتجاوز القراءة الأولى مثلاً؛ أي تجاوز قراءة الوحي، والاكتفاء بقراءة الكون ومعارفه، كفيل بأن يقطع صلة الإنسان بالله، ويجعله مبتور الصلة به، ومُتّجهاً نحو توحّد مع الطبيعة انطلاقاً من الأرضية الميتافيزيقية. وإن ظنّ أنّ هناك قوة غيبية قد مارست عملية الخلق، فإنّها مارسته انطلاقاً من قوّة الدفع الأولى، ثمّ تركته ونسيته ليمسي الكون بعد ذلك فاعلاً ومُنفعلاً بشكل آلي، كما ذهب إلى ذلك أرسطو ونيوتن حينما تحدّثا عن إله الفجوات.

فهذا التيّار حينما يؤمن بوجود الله، فإنّه يؤمن به انطلاقاً من أرضية حلولية يزعم أهله أنّ الله حالٌّ ومتجّسد في الطبيعة، لينتهي أصحاب هذا

(1) المصدر نفسه، ص21.

التيّار إلى بلوغ المادية الجدلية، ومنه جاء شعور الإنسان بضرورة الاندماج الكامل مع الطبيعة باعتبارها الأصل.

فغياب قراءة الوحي يجعل من الإنسان المُتلقي يخالُ أنّ هذا الكون قائم أساساً على مسألة الصراع والتنابذ والتناحر، ويتحوّل فيه الإنسان، حسب العلواني، إلى إلهٍ متوغّل، يسعى إلى الهيمنة على المجالات كلّها، مُتعدّياً على مَجالات أخرى، وهو ما يصنع الفساد في الأرض ويُغذّيه ويقوّي من أركانه، وتفسد بذلك الأرض، وهنا تكمن خطورة إبعاد قراءة الوحي[1].

أمّا مسألة إهمال القراءة الثانية؛ أي إهمال قراءة الكون، فإنّ خطورتها تتجلى في كونها تدفعنا لإهمال قراءة الكون وقراءة الوجود والواقع، ممّا يُؤَدي إلى نفور من الدنيا وكُرهها، وهو ما قد يُعطل قدرات الإنسان العمرانية والحضارية، ويُبعد الإنسان عن دوره الاستخلافي، وينقص من قيمة فعله؛ بل قد يؤدي إلى إلغاء إدراكه لفعله؛ فلا يرى الإنسان حينها نفسه فاعلاً حقيقياً في شيء؛ بل يخالُ نفسه أنّه مسيّر ومحكوم سلفاً بجُملةٍ من الأحداث الحتمية التي سيعيشها دون أدنى تدخّل منه. وهذا أمر كفيل بظهور العجز الإنسانيّ والاتكاليّة الحضارية، وهو كفيل كذلك بخلق غبش وضبابية كبيرة على مستوى المنهج والمادة المعرفيّة لدى المسلم؛ فتُصبح مادته المعرفيّة حينها مُعطّلة، أو قاصرة عن أداء وظيفتها الحقيقية؛ ولذلك يرى العلواني أنّ مسألة الجمع بين القراءتين ضرورية للغاية من أجل توضيح الصورة، وإطلاق ممكنات الإنسان الحضارية والمعرفيّة[2].

وانطلاقاً ممّا ذكرنا كلّه، إنّ المنهج القرآني، عند طه جابر العلواني، قائم على تصوّر مُحدّد لمفهوم المنهجيّة، والذي يتركّز لدينا في مجموعة من المُحدّدات تسمح لنا بالتعامل مع القرآن المجيد وفق هذه الأرضية المنهجيّة

(1) المصدر نفسه، ص23-24.

(2) المصدر نفسه، ص25-26.

القائمة على مجموعة منها، كمُحدّد مركزية مفهوم التوحيد، ومُحدّد الوحدة البنائية للقرآن الكريم، ومحدّد لسان القرآن الكريم، ومُحدّد الجمع بين القراءتين الوحي والكون، وهي كلّها مُجتمعةً تُقدّم لنا مُقاربة فريدة للتعامل مع القرآن الكريم، فما هي تجليات هذه المقاربة المنهجيّة التي جاء بها العلواني مع القرآن الكريم؟ وما هي فعاليتها في قضايا علوم القرآن مثلاً؟ هل تؤثّر هذه المقاربة في إشكالية المُحكم والمتشابه لو تعاملنا معها بهذه المقاربة المنهجيّة القرآنية؟ وماذا عن مسألة الناسخ والمنسوخ؟ كيف يمكننا أن نتعامل مع مسألة التفسير انطلاقاً من منهج العلواني القرآني؟

هذه الأسئلة كلّها سنحاول الإجابة عنها انطلاقاً من الفصل الثاني، الذي سيتطرّق إلى أثر هذا المنهج في قضايا علوم القرآن.

الفصل الثاني

أثر المنهج القرآني على علوم القرآن

تتناول علوم القرآن مفهوم الوحي وطبيعته وأنواعه، وكيفيّة نزول القرآن، والحكمة من نزوله، وتدرس، كذلك، موضوعات التحدّي القرآني، وتفاعل ذلك مع طبيعة النصّ القرآني وتنزيله في التفسير والترجمة، وتجلّياته في مسائل تندرج ضمن منظومة علوم القرآن[1]، مثل مسألة المُحكم والمتشابه، ومسألة الناسخ والمنسوخ، وعملية التفسير وغيرها. وانطلاقاً من هذا كلّه، سنرى تجلّيات تطبيق المنهج القرآني، لدى طه جابر العلواني، على علوم القرآن، وسنكتفي بمسائل ثلاث قد عالجها العلواني بالبحث، وهي: مسألة الناسخ والمنسوخ، ومسألة المحكم والمتشابه، ومسألة تفسير القرآن.

المبحث الأوّل: الموقف القرآني من إشكالية المحكم والمتشابه:

تُعدُّ مسألة المُحكم والمتشابه في القرآن الكريم، من المسائل الشائكة

---

(1) العلواني، طه جابر، التعليم الديني بين التجديد والتجميد، ص119.

التي سال فيها مداد كثير، ولها آثار مهمّة على التشريعات الإسلاميّة، وهي مسألة تنتمي إلى دائرة المسائل التي تناقش في علوم القرآن. ولطه جابر العلواني رأي في المسألة يُخالف فيه السائد، ويبنيه على أرضية منهجه القرآني؛ فهو يرى أنّ الله تعالى أحكم تنزيل القرآن الكريم، وحفظه من أيّ تحريف أو تغيير أو تبديل. فالقرآن متشابه كلّه في الإحكام والإتقان والإعجاز؛ ذلك لأنّه مبني على علم الله المُطلق المُحيط، وهو موقع غير شائع عند العلماء المُتقدّمين[1]، على الرغم من اختلاف معاني المُحكم والمُتشابه عند المفسّرين؛ فمنهم من يرى أنّ «المحكمات» هي التي يشتمل عليها قول الله: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [الأنعَام: 151]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسرَاء: 22]. والمتشابهات، عندهم، هي التي تشابهت على اليهود، وهي حروف المُعجم التي وردت في أوائل السور، وهم بذلك، حسب العلواني، قد ضيّقوا واسعاً[2].

وهناك رأي آخر يرى أنّ «المحكم» هو ما لا تختلف فيه الشرائع، كالوصايا في آيات سورة الأنعام الثلاث. أمّا «المتشابه»، فهو ما يُمكن اعتباره المُجمل، وهذا تفسير عجيب حسب العلواني، حيث يرى أنّ غموض الكلام، والالتباس فيه، من عيوب الكلام، أو المتكلم، أو اللغة، وهذه الأمور الثلاثة غير متحقّقة في القرآن الكريم؛ فالمتكلّم مُنزّه عن الخطأ، أو الزلل. أمّا خطاب القرآن، فهو بيان للناس مُتعالٍ على كلّ الجواذب، ومُتسام على كل العيوب. أما لغة القرآن، كما رأينا سلفاً، على الرغم من استخدامها للسان العربي، فهي طوّعت هذا اللسان ليكون أهلاً لحمل هذا الخطاب الربّاني المُتمثّل في القرآن المجيد[3].

(1) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، ص10.
(2) المصدر نفسه، ص17.
(3) المصدر نفسه، ص20.

ويرى العلواني أنّ منشأ إشكالية المحكم والمتشابه مَرَدّهُ إلى الطبيعة الإنسانيّة التي تميل إلى الهروب من حمل التكليف بالتذرّع بعدم وضوح الخطاب، فجعلت من المُحكم والمتشابه مُرادفاً للإبهام والغموض، ونتج عن ذلك سعي حثيث نحو تقييد الخطاب القرآني بشروط وقيود تجعل من النصّ القرآني يبدو متعسّراً ومُتعذّراً، وهو نفسه نهج بني إسرائيل مع مسألة ذبح البقرة. فمسألة ذبح البقرة لم تكن بذلك الالتباس الذي يُظَنُّ؛ بل كان يكفي بني إسرائيل في البداية أن يذبحوا أيّ بقرة ويتمّ الحُكم، ولكنّ موقفهم كان نتاج منهج قائم على مُحاولة الهروب من التكليف؛ لذلك أُثِر عن ابن عباس قوله في بني إسرائيل: «شَدَّدُوا فشدّد الله عليهم». ويرى العلواني أنّ مسألة المحكم والمتشابه، والمجمل والمفصّل، والغامض والمُبيّن، يُمكن معرفتها انطلاقاً من حوارهم مع نبي الله موسى؛ حيث كانوا يطلبون منه دائماً أن يسأل الله على المزيد من تبيين ما يعدّونه مُجملاً ومُبهماً وغير واضح. ويرى العلواني أنّ هذا المسلك لم يتميّز به بنو إسرائيل فحسب؛ بل كان ميزة كل أقوام الأنبياء الذين يستشكلون الأمور الواضحة بُغية الذهاب في مسلك تعطيلها[1].

إنّ استفحال «الفقه البقري»، حسب تعبير العلواني، مَرَدُّهُ إلى عدم الاتعاظ بالقرآن الكريم، وتحكيم غير كتاب الله في كتاب الله. فهناك من حكّم لغة البدو، وآخرون حكّموا الرواية الظنّيّة الثبوت في كتاب الله قطعيّ الثبوت حتى أمسى القرآن الكريم رواية من الروايات، وآخرون حكّموا المناهج الفلسفية في كتاب الله، وهو ما انعكس على الخلافات المذهبية في فهم القرآن الكريم؛ بل يرى العلواني أنّ كلّ المُقاربات التي يُمكنها أن تقارب القرآن الكريم لا يمكن لها، على الإطلاق، أن تكون مُتساميةً عن أيّ خلفيات مُتحيّزة مسبقة تُؤَطِّرُ فهمنا، غير أنّ هذا القصور، الذي ينطلق من

(1) المصدر نفسه، ص22.

تنوّع الخلفيات، ليس مُستمدّاً من القرآن؛ بل من القارئ نفسه؛ فالخلل في إدراكهم وفهمهم واستيعابهم[1].

ويأتي العلواني ليُصرّح أنّ السبب وراء وجود إشكالية المحكم والمتشابه في القرآن الكريم مردُّه إلى تصوّر قائم على أنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب، كما جاء في قواعدها وضوابطها الذائعة عن علماء اللغة، باعتبار أنّ جيل التلقّي الأوّل كان عربياً، والقرآن خاطبهم بلسانهم العربي الفصيح، ويرى العلواني أنّ هذه الإشكالية تحتاج إلى نظر. فعملية التسوية بين لسان القرآن الكريم ولسان اللغة العربية ليس أمراً سليماً؛ لأنّ اللغة ليست مجرّد أصوات وأحرف مُحايدة؛ بل لغة تُعبّر عن مضامين ثقافية واجتماعية واقتصادية لم يأتِ القرآن الكريم ليكون امتداداً لها، وإنما القرآن جاء برسائله الربّانية الخاصة؛ فالقرآن المجيد ليس ملتصقاً ببيئة التلقّي، أو بيئة القراءة. وقد أدّت هذه التسوية بين اللسانيْن إلى تشويه مفهوم المحكم والمتشابه. واستنتج العلواني أنّ في القرآن الكريم العديد من الآيات التي يشتمل عليها اللبس والغموض، ووقع تشويه المفهوم حينما تمّ استدعاء الاستخدامات الشائعة عند العرب لمجموعة من المُفردات القرآنية، وكأنّ حصيلة ذلك إعلان وجود الالتباس والتشابه والغموض[2].

لقد أخضع المفسّرون لسان القرآن لقواعد لسان العرب في الحذف والتقدير وما إليها؛ بل حكّموا ألسنة العرب في تفسير لسان القرآن وبيان معانيه، ولم يُلاحظوا الفوارق بين لسان العرب ولسان النبي ولسان القرآن المجيد، فاعتمدوا على المنحى اللغوي، الذي يقوم على القاموس اللغوي، والبحث في كلام العرب، لمعرفة معهودهم، دون الالتفات الكافي إلى خصائص لسان القرآن الكريم ومزاياه. وقد تأثرت مدلولات مجموعة كبيرة

(1) المصدر نفسه، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص24-25.

من أقوال المفسّرين، من مختلف المذاهب، بمدلولات اللغة المستقرّة في عقولهم ونفوسهم، وتأوّلوا تبعاً لها مفردات القرآن المجيد لتشابهها في المبنى مع المفردات اللغوية، فألبسوها معاني لا يحتملها السياق. وترتّب على ذلك مشكلات كبيرة، من بينها مشكلة المُحكم والمتشابه[1].

وفهْمُ العلاقة بين لسان القرآن الكريم ولسان العرب لا يمكن أن يتحقّق إلا انطلاقاً من قراءة شمولية تكاملية لمعرفة معهوده هو، لا تتبّع معهود لسان العرب انطلاقاً من رصد البلاغيّين والنحويّين وعلماء اللغة ممّا ورد في الشعر العربي، ومعرفة مراده، وتنزيله على القرآن الكريم، فهو أمر سيجعل الخطاب القرآني يعرف وجود الغموض والالتباس والإبهام نفسه الذي يعرفه الخطاب البشري العادي، وهو ما تجسّد في مسألة المحكم والمتشابه.

وقد نحا بعض أهل التفسير، الذين لهم عناية خاصّة بالمناهج العقلية والاتجاهات الفلسفية، منحى يتّفق مع تلك المذاهب الفلسفية؛ حيث يرى الأصفهاني، مثلاً، أنّ المُراد من المُحكم ما تُؤيّده الدلائل العقلية، والمتشابه هو ما تحيل الدلائل العقلية أخذه على ظاهره، حيث لا يستطيع القارئ، مهما تدبّر، إلا أن يختار التوقّف، وهذا إسقاط منه للحوار الذي دار حول قطعية أدلّة العقول، وظنّية أدلّة الألفاظ، وهو منهج الإمام الرازي نفسه، وكثير غيره[2].

وهناك مسألة أخرى أدّت إلى ظهور مسألة المحكم والمتشابه، حسب تصوّر العلواني، مردّها إلى أثر المذهبية، وتناثر الفرق الإسلاميّة؛ فعلم الكلام وُلد من رحم الاختلافات؛ ذلك أنّ هذا العلم قام على أنقاض التواصل المُدمّر بين المسلمين، وتكريس القطيعة بينهم؛ لأنّه رُكّب على منهجية التراشق والتراجم، ونُسب إلى البدعة والشبهة، والكفر أحياناً؛ فمشروعيتهم قائمة على الردّ على الآخر، وتحت وطأة هذا الجو المشحون

(1) المصدر نفسه، ص26.
(2) المصدر نفسه، ص29.

المفعم بالتجاذب والتقاطب تكون مقاربة الحقيقة بعيدة المنال عند الجميع. ومن هنا تكمن الأزمة التي تتراكم عبر كلّ جيل، والتي تُضاعِف وجود الاجتزاء في النصّ القرآني، ودلالات معانيه؛ فالمتكلّم غير معنيّ، حسب العلواني، بالبحث في إحدى القضايا القرآنية بحدّ ذاتها، وإنّما الغرض منها هو الردّ على المخالف، وإن كلّف ذلك بناء حجّة قائمة على التجزئة، وهنا تظهر الأزمة، بتراكم المزايدات، واستفحال منطق التجزئة، فغشيت المفاهيم القرآنية بطبقات من الالتباس والغموض؛ حيث أُقحِم مفهوم المحكم والمتشابه في سجالات المتكلمين، باعتبار أنّ المتشابه هو الغامض، فكان بذلك ملاذاً لهم من أجل التواري. وفي ظلّ هذا الجوّ الخلافيّ المشحون فُهم القرآن بأنّه رسالة جاءت من أجل التفريق والتشتيت، وليس خطاباً تكليفيّاً يهدف إلى شحذ العقول والألباب[1].

بذلك تمّ التعاطي مع القرآن على أساس أنّه خطاب جاء للتفرقة، وقد كان الفخر الرازي صريحاً في تدبّره هذه المسألة؛ حيث رأى أنّ القرآن لو كان مُحكماً بالكامل، لما كان مُطابقاً سوى لمذهب واحد، والعلواني يرى أنّ القدامى لم يُدركوا أبعاد كون القرآن الكريم حبل الله المتين والنور المبين، الذي أمرنا الله أنّ نعتصم به جميعاً. وكان للجميع دور في تفشّي فكرة الالتباس والغموض في مسألة المتشابه، حتى أنّ هناك من ذهب به الرأي ليقول: إنّ المقصود بالمتشابه هو أحوال الآخرة وصفات الله والأنبياء، التي لا يجوز أخذها على ظاهرها، وهناك من رأى أنّ الحكمة من وجوده تكمن في ابتلاء القلوب على قدرتها في التصديق بكتاب الله، وتحفيز العقول على تجاوز البلادة، وتباين المخاطبين إدراكياً، وتباين ظروفهم وأوضاعهم وأحوالهم، من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص31-32.

(2) المصدر نفسه، ص33.

ويترتب على مسألة تفسير المتشابه بالملتبس وجود غوامض في القرآن الكريم، ويتم تعطيل حاكمية القرآن تطبيقياً، على الرغم من الإيمان بها نظرياً، فيضمحل الدور المهيمن للقرآن الكريم، ويُمسي كبقية النصوص الأخرى الرائجة.

أمّا العلواني، فيرى ضرورة مقاربة مسألة المحكم والمتشابه انطلاقاً من أرضية قرآنية ثابتة؛ فلقد وصف القرآن الكريم بالإحكام على الإطلاق بقوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هُود: 1]، وذلك لإحكام نظمه وإتقانه، أو من الحكمة التي اشتملت عليها آياته، ووصف كلّه كذلك بالتشابه، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزُّمَر: 23]؛ أي يشبه بعضه بعضاً في مقاصده وهدايته وأسلوبه وحكمته وإحكامه وأحكامه، وسلامته من كل عيوب الخطاب، كالتناقض والاختلاف والتفاوت، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النِّسَاء: 82][1].

«الحكمة» و«الإحكام» في النظم والأسلوب والسياق والتناسب والفصاحة والبلاغة، التي جعلت لسان القرآن الكريم لساناً متحدياً معجزاً لا يرقى إلى مستواه أي خطاب آخر، ذلك كلّه يندرج تحت الإحكام في الاستيعاب والتجاوز والتصديق والهيمنة، وهي خاصّيات لا يمكن أن يتصف بها غير كلام الله. أما المتشابه، فهو من الشبه؛ فالقرآن الكريم المحكم يشبه بعضه بعضاً في ذلك الذي دلَّ مفهوم المحكم عليه، ويشبه الكتب السماوية فيما يخصّ بيان العقائد وأصول الشرائع؛ بل يتجاوزها في ذلك، ويهيمن عليها.

إنّ صيغة «فعَّل» في قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزُّمَر: 23] تفيد أنّ عملية التنزيل كانت بأسلوب متدرّج. ولأنّ التشابه يعني التقارب والتماثل، فإنّ المعنى الذي يمكن أن يستنبط هو أنّ القرآن بعطائه

---

(1) المصدر نفسه، ص67.

المتجدّد، وكونه خطاباً متجاوزاً لحدود المكان وتحوّلات الزمان، يجب أن يكون متجاوزاً ومستوعباً، فيتمّ الكشف عن المعاني عبر الزمان والمكان؛ فالقرآن المجيد أنتج معاني متجدّدة، كلّها متّسقة ومنضبطة مع جذرها القائم على إطلاق القرآن الكريم، وهنا تبرز صفة الإحكام. فلأنّه متشابه بكل خصائصه، التي تحدّى الخلق بها، كان لابدّ أن يكون القرآن محكماً في بنائه كلّه وإلّا تداخلت المعاني، وهو ما قد يؤدي إلى تضييق مجالات التأويل والتدبّر وإدراك حقيقة المكنون الذي يتكشّف عبر العصور. هذا بخصوص المحكم والمتشابه في المعنى العام. أمّا المعنى الخاص، فيُفيد تركّز هذه الصفة، أو تلك، في بعض المواضع في القرآن الكريم، أكثر من غيرها، ممّا جعلها «أمّ الكتاب» عند العلواني[1]، وجعل أخرى أكثر قابلية لتعدّد الفهم والتأويلات، واستيعاب ما تفرزه القرون من مشكلات، إذا أُخذت وحدها منفصلة عن غيرها، ولكن المكنون القرآني لا يبرز إلا إذا أُخذتْ معاً.

فغياب المنهج القرآني، حسب العلواني، هو الذي أدّى إلى تراكم مجموعة من المعضلات في علوم القرآن، ومن أجل تفاديها وجب توظيف المحدّدات المنهجيّة المتاحة لمعرفة معالم المنهج الذي ينبغي أنّ نستخدمه حينما نرغب في معالجة مفهوم المحكم والمتشابه، وفي مقدّمتها مسألة وحدة القرآن البنائية، ومسألة لسان القرآن التي تمّ التطرّق إليها في الفصل السابق؛ حيث يجب أن تبدأ عملية المعالجة انطلاقاً من تدبّر ثلاث آيات ورد فيها وصف القرآن الكريم بالإحكام والتشابه، وهي:

1- ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الزُّمَر: 23].

2- ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا

(1) المصدر نفسه، ص69.

ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: 7].

3- ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [هُود: 1-2].

ولتدبّر هذه الآيات لفهم إشكالية المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، لا بدّ من معالجة الأمر من منهاجية تنطلق من معهود القرآن الكريم، من أجل أن تسبره، فتتدبّره، فتحتكم إليه، ثمّ تحاول النظر في العلاقة بينه وبين ما اصطلح عليه اللغويّون، وما وضعوه من معانٍ لتلك المفاهيم المرتبطة بالموضوع، ثمّ تدبر الآيات التي ادُّعيَ فيها وقوع التشابه، وقراءتها مرات عديدة في سياقها، وفي إطار وحدة السورة البنائية، ثمّ وحدة القرآن الكريم كلّه البنائية. ولتحقيق هذا المطلب لابدّ من المرور عبر مرحلتين؛ مرحلة التحليل، ومرحلة التركيب، مع العودة لسياق الآيات واستحضار الوحدة البنائية للسورة والقرآن الكريم، حتى تتفتق معاني القرآن المكنونة. ويتمّ التحليل ههنا بطريقتيْن؛ الأولى مقارنة بين سياقات الآيات الثلاث لاستخراج واستجلاء ما بينها من تناسب وروابط وعلاقات، والأمر الثاني يكمن في سبر كلّ أوجه المعاني والدلالات بتتبع مواردها؛ لفهم معهود القرآن الكريم، وعاداته في استخدامها، والدلالات المختلفة عند تعدّد السياقات[1]. وهذه العملية كفيلة بإظهار المعنى الحقيقي لمسألة المحكم والمتشابه انطلاقاً من الأرضية القرآنية المجيدة.

المبحث الثاني: الموقف القرآني من الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم:

من المسائل التي تطرّق إليها طه جابر العلواني، انطلاقاً من منهجه القرآني كذلك، هي مسألة الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، باعتبارها

(1) المصدر نفسه، ص77-78-79.

إحدى أهم المسائل المرتبطة بالقرآن الكريم، ولها بالغ الأثر في المنظومة التشريعية الإسلاميّة. فما هو الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم؟ وكيف عالج العلواني هذه المسألة انطلاقاً من منهجه القرآني؟

للنسخ عند اللغويّين عدة معانٍ؛ منهم من يرى أنّ النسخ يُقصد به إزالة الشيء وإعدامه من غير أن يحلّ آخر محله، نحو قولهم: «نسخت الريح آثار القوم؛ أي أتت عليها وأزالتها»[1]، ومنهم من يرى أنّ النسخ هو إزالة الشيء وإبداله بآخر، ومنه قولهم: «نسخت الشمس الظل، ونسخ الشيب الشباب»[2]، ومن معاني النسخ أيضاً: نقل الشيء من مكان إلى مكان مع بقائه نفسه.

أمّا اصطلاحاً، فالنسخ يتمّ استخدامه للتعبير عن معانٍ مُختلفة، مثل التخصيص والاستثناء، وتفسير نصّ متقدّم بنصّ متأخّر، وإلغاء الحكم الشرعي الذي دلّ عليه نص متقدم بنص متأخر[3].

أمّا طه جابر العلواني، فيرى أنّ مفهوم النسخ ورد في القرآن الكريم في أربعة مواضع:

1- ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 106].

2- ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف: 154].

3- ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحَجّ: 52].

4- ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجَاثِيَة: 29].

---

(1) انظر: لسان العرب، 4/ 28.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 146.

(3) عودة، جاسر، نقد نظرية النسخ، ص49.

ومن هذه الآيات يمكن صياغة مفهوم مركّب للنسخ في القرآن الكريم؛ فالعلواني يرى أنّ قول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 106] تعقيب على مجريات قصّة بني إسرائيل التي بدأت السورة الكريمة في ذكرها منذ الآية (40). فهو يرى أنّها ذكرت بعد كل تلك التفاصيل التي تظهر انحرافاتهم بعد ما فعلوه كلّه، من قتل الأنبياء، وتحريف كلمات الله، وإنكار نِعَم الله عليهم، وهم بعد هذا النكران كلّه يُعَدّون حالة مفقود فيها الأمل غير قابلة للاتعاظ، فلا بدّ من استبدالهم، ونسخ آياتهم، وجعل البشرية تنسى تجربتهم، وتقديم بديل عنها في الخيرية والوسطية، ومن هنا جاء معنى النسخ في هذه الآيات الكريمة التي يفيد فيها عملية نسخ الشرائع، وهو ما ترجم في التجربة الإسرائيلية بالغضب الذي لحق بهم[1]. فالنسخ هنا هو بيان انتهاء مدّة بني إسرائيل، ونسخ النسق الذي قامت عليه أمّتهم، وانتهاء مدّة اصطفائها على العالمين، واستبدالها بأمّة خير منها. ويكون التعبير بالنسخ للدلالة على أنّ هذا النسق القائم على الاصطفاء والخوارق في إعطاء العقاب، والارتباط بأرض مقدّسة وحاكميّة إلهية لم يعد قائماً، فالتوبة بالنسبة لليهود لا تتحقّق إلا بكفرهم بنسقهم الإيماني، وتبنّيهم رسالة عيسى، وتصديق خيريّة أمته، ثمّ تبنّي رسالة محمد، وإقرار بخيرية أمّته الوسطية[2]. أما بالنسبة للآية الثانية: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحَجّ: 52]، فيرى العلواني أنّها تدلُّ بوضوح على أنّ الشيطان يلقي في أماني الرسل والأنبياء ما يلقي، وأنّ الله عزّ وجل ينسخ ما يلقيه عليهم الشيطان، ويبطله ويعطّله، ثمّ يُحكِم آياته بعد الذي ألقاه الشيطان، وحين تتلى السورة، انطلاقاً من الوحدة البنائية للقرآن الكريم، نجد أنّ السورة، من حيث مكان النزول،

---

(1) العلواني، طه جابر، نحو موقف قرآني من النسخ، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص11.

هي من السور القلائل التي امتزج فيها المكّي بالمدنيّ، ومن الصعب أن يُميّز معه المكّي منها من المدنيّ؛ لذلك أُطلق عليها السورة المختلطة، وما يستفاد من ذلك أنّها نزلت في نجوم متفرّقة، وربّما متباعدة، ثمّ أمر الرسول بضمّ هذه النجوم في سورة واحدة، وإعطائها اسم «الحجّ»؛ لأنّ فيها أصل الحج، وبيان كونه من إرث إبراهيم، وتأكيد العلاقة بين ما جاء به نبيّ الله إبراهيم والرسالة الخاتمة، وكذلك تأكيد قضية مشتركة بين الرسائل كلّها، وهي القيامة والبعث والنشور والجزاء، والاستدلال عليها بكل الأدلّة التي من شأنها أن تقنع الإنسان، لكن وسوسات الشيطان تؤثّر على الإنسان؛ لذلك جاءت الآية لتذكّر الأنبياء والرسل بأنّ دورهم يقتصر على التبليغ فحسب[1]. وأمّا قوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [الحَجّ: 52]، فمعنى ذلك أنّ الله تعالى يبطل ما يلقيه الشيطان عن طريق القرآن الكريم، ويزيل تأثيره على القلوب.

أما قول الله تعالى: ﴿هَـٰذَا كِتَـٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجَاثيَة: 29] ، فالمراد منها هو التقييد والكتابة؛ فنريكم يوم القيامة كتاباً تلقونه قيداً بكل ما فعلتم، حيث لا يسعكم التغيير فيه ولا التبديل. فالعلواني يرى أنّ من معاني النسخ الكتابة، والمعاني التي جاءت في كتاب الله يجب أن تكون هي الأصل الذي يتمّ الاعتماد عليه من أجل تحقّق القياس.

وانطلاقاً من هذا التفسير لهذه الآيات الكريمة في مختلف المواضع، حاول العلواني إخراج النسخ ممّا تمّ تداوله بين علماء الإسلام إلى مدلول جديد يُعطّل المعنى الشائع للنسخ انطلاقاً من المنهج القرآني القائم على المُحدّدات التي تمّ ذكرها سلفاً، كالوحدة البنائية للقرآن المجيد، ولسان القرآن، والجمع بين القراءتَين؛ لإسقاط تهمة النسخ عن القرآن الكريم،

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

باعتباره نصّاً مطلقاً منزّهاً عن أي نقص أو بتر أو إتلاف، ومُهيمناً على بقية النصوص والرسائل الربانيّة والبشرية.

المبحث الثالث: أثر المنهج القرآني على التفسير والتدبّر:

من مباحث علوم القرآن كذلك، التي شملها طه جابر العلواني بالدراسة، وتمّ تنزيل منهجه القرآني في إطارها، هي مسألة التفسير، حيث دعا إلى ضرورة تفسير القرآن بالقرآن، باعتبار أنّ كتاب الله هو نور مبين، وكتاب حكيم، وصراط مستقيم، يهدي إلى التي هي أقوم، ويُخرج الناس من الظلمات إلى النور. ويرى العلواني أنّ الله قد أودع في كتابه الشرعة والمنهاج، وجعل الله القرآن في متناول القلوب والعقول، وفي الوقت نفسه يتحدّى البشرية جمعاء. فنَظْم القرآن يقوم على دعائم كثيرة لا يمكن لكلام البشر أن يشتمل عليها كلّها في وقت واحد، ومن بين هذه الدعامات وفرة الإفادة، وتعدّد الدلالة وتنوّعها، مع إيجاز الآية واشتمالها على أدقّ وجوه البيان، وأجمل أنواع البديع، فالله تبارك وتعالى وصف كتابه بأنّه الكتاب المكنون. ووفرة الدلالة لا يمكن لأي واحد أن يقربها مهما بلغت بلاغته، وهو منطق مستوعب متجاوز لكل ما عداه من كلام البشر، ومنهم الأنبياء والمرسلون[1].

ويرى العلواني أنّنا قد ورثنا كتابات في التفسير تجاوز كلّ ما ورثناه في العلوم الأخرى، من حيث العدد والاتجاهات. واتخذت اتجاهاتُ التفسير لدى أمّتنا، من جيل التلقي، ثمّ الأجيال التي جاءت بعد ذلك، اتجاهاتٍ عديدة، فكان منها «التفسير اللغوي»، و«التفسير الآثاري» القائم على الروايات عمليّةً وقوليّةً ذات علاقة بالآيات المفسّرة، ثمّ التفسير الفقهي الذي يركّز المفسّر فيه على معرفة أحكام القرآن، وبرزت أنواع أخرى بعد ذلك من التفسير، نحو تفسير الإشارات الموجود عند بعض الصوفية، والتفسير العقلي، والتفسير البلاغي، والتفسير البياني، ثمّ التفسير الفلسفي.

---

(1) العلواني، طه جابر، تفسير سورة الأنعام، ص10-11.

ويرى العلواني أنّ هذا التراث الكبير، الذي تمّت مراكمته على مستوى التفسير، لم يَرْقَ إلى استيعاب معاني القرآن، ولا سيّما أنّ الغوص على الكثير من المعاني يحتاج إلى مقاربة متميّزة في التفسير توازي تميّز بنيته النصّية. ولذلك، إنّ المنهج الذي وجب اعتماده في مقاربة النصّ القرآني من أجل تفسيره ينبغي عليه أن يراعي مقوّمات المنهج القرآني التي جاء بها العلواني؛ فيجب على المفسّر أن يتبنّى منهجاً يؤمن بالوحدة البنائية للقرآن الكريم، ويدرك أنّ لسان القرآن مختلف تمام الاختلاف عن أيّ لسان آخر، بما في ذلك اللسان العربي؛ فنَظْم القرآن وبلاغته وأسلوبه هو من الأثر الربّاني الذي يستحيل على البشر مُحاكاته انطلاقاً من أيّ لسان، وإن كان عربياً فصيحاً[1]. فالعلواني يرى أنّ القرآن الكريم نفسه قد هدى الناس إلى منهاج قراءته، فأخذ بأيديهم إليه، وذلك ابتغاء تجويد التدبّر والتفكّر في معاني القرآن المكنونة: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: 204].

فالقارئ يحتاج إلى أنّ يتحلّى بشروط القراءة المطلوبة في تعامله مع القرآن، والمستمع يحتاج إلى أن يُنصت إلى القرآن بجوارحه كلّها؛ فالقرآن أوّل ما نزل نزل بكلمة «اقرأ» تذكيراً منه بضرورة قراءته، وعلى أنّه يسيرٌ على الناس: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القَمَر: 17][2].

ومن الأمور التي يرى العلواني أنّها تساعد على تفسير القرآن هي معرفة أسماء القرآن معرفةً جيّدةً، وبناء ألفة معه، ومعرفة صفاته ودلالاته. وللقرآن الكريم ما يزيد على أربعة وثلاثين اسماً، وله مجموعة من الصفات تجاوزت الخمسين، قام بإحصائها مجموعة من العلماء، من بينهم الإمام الرازي، وكلّها قد تزيد من شأن فهم القارئ ووعيه بالقرآن الكريم وإدراك مكنوناته،

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص21.

وكل هذا يُهيّئ القلب والعقل والوجدان لاستقبال مُحْكم آياته قراءةً واستماعاً[1].

وفي هذا الصدد، يُقدّم العلواني تصوّره لعملية التفسير؛ فهو يقترح أنّ القرآن يجب أن يتمّ تفسيره انطلاقاً من القرآن نفسه؛ فتفسير القرآن بالقرآن، عند العلواني، ليس كما درج عند علماء المسلمين حينما كانوا يجمعون الآيات، التي لها علاقة بموضوع ما، في موضع واحد، والربط بينها، والنظر إلى تواريخ نزولها، وأسباب نزولها، وما إلى ذلك، وهو أقرب عند العلواني إلى عملية التفسير الموضوعي منه إلى عملية تفسير القرآن بالقرآن. والتفسير الموضوعي، حسب رأيه، مهمّ، ولكن تفسير القرآن بالقرآن يستوعبه ويتجاوزه؛ لأنّه تفسير وتدبّر وتفكّر وتعقّل وتذكّر، وترتيل القرآن المجيد يستخدم كلّ تلك المداخل، ويتوسّل بكل تلك الوسائل، من أجل أن يكون القرآن الكريم هو المرجع الأساسي في فهم القرآن المجيد، وفي فهم كلّ ما جاء من عِبَر وسُنن كونية وقوانين حضارية، وتحقيق التزكية، والتوحيد وبناء التصوّر السليم المتعلّق بكلّ القضايا الكبرى المصيرية[2].

إنّ لهذا النمط في التفسير جذوراً ترجع إلى التراث، تمتدُّ إلى الرسول الخاتم؛ حيث كان النبي يقوم بعملية تفسير القرآن انطلاقاً من القرآن نفسه، فكان الرسول يوضّح للصحابة عدداً من الآيات استشكلت عليهم، وكان النبي يقدّم للصحابة شيئاً من أسلوبه وألفاظه، ولكن كان ردّه ينطلق من آية أخرى، وكأنّه بذلك، حسب العلواني، يُحاول تقوية دعائم تفسير القرآن بالقرآن. والأمثلة على ذلك كثيرة، وكلّها تصبُّ في عملية إقدام النبي الخاتم على تعليمنا منهج تفسير القرآن بالقرآن، المنطلق من أرضية الوحدة البنائية للقرآن الكريم، والتي تقوم على مبدأ أنّ في القرآن مداخل لابدّ من ولوجها قصد

---

(1) المصدر نفسه، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص29.

الوصول إلى دقائقه المكنونة؛ فالقرآن ميسّر للذكر ومستوعب وكريم، وتفسير القرآن بالقرآن يقوم على أساس أنّ القرآن مبين وميسّر، وأعلى درجات بيانه هي بيانه لنفسه، والقرآن تبيان لكل شيء. لذلك، العلواني يرى أنّنا في حاجة إلى التعامل مع القرآن الكريم داخل نسقه وأسلوبه ونظامه الداخلي القائم أساساً على مسألة الوحدة القرآنية للقرآن الكريم، باعتباره نصّاً مُترابطاً يدعم بعضه بعضاً. ولذلك، إنّ أفضل طريق لتفسير القرآن هي القرآن نفسه؛ لأنّه يحمل منطقه نفسه، وروحه الناظمة والحاكمة، بالإضافة إلى مسألة لسان القرآن. فضرورة تفسير القرآن بالقرآن راجعة، كذلك، إلى أنّ القرآن تحكمه وحدة ناظمة تتجلّى في لسانه المتفرّد والمتعالي على لسان العرب. فالمؤهّل لتوضيح معاني القرآن هو القرآن نفسه، لأنّه صادر من اللسان نفسه، والنظام البلاغي واللغوي والبياني القائم على الهيمنة والتصديق[1]. وانطلاقاً من هذا كلّه يُشدّد العلواني على ضرورة تفسير القرآن بالقرآن.

ولكن إلى أي حدّ يمكن اعتبار هذا المنهج مفيداً في الدراسات القرآنيّة؟ ألم يُثبت البحث العلمي إلى اليوم أنّ مدرسةً إسلاميّة المعرفة أثبتت عدم قدرتها على فهم ومواكبة مختلف العلوم، ومن بينها علوم القرآن؟ ما مدى اتفاق منهج العلواني مع فكرة المنهج نفسها؟

الفصل الثالث

في نقد منهج طه جابر العلواني القرآني وأثره على علوم القرآن

المبحث الأول: في نقد أساس إسلاميّة المعرفة وأثره على منهج العلواني

يُعدّ طه جابر العلواني أحد روّاد مدرسة إسلاميّة المعرفة. هذه المدرسة الفكرية التي عرفت وجود أسماء كثيرة فيها، أثّثوا مشهدها، وأقاموا أركانها،

(1) المصدر نفسه، ص32-33-34.

مثل إسماعيل الفاروقي ومنى أبو الفضل وغيرهم، الذين أسّسوا معهد إسلاميّة المعرفة في بدايات الثمانينيات. هذه الجماعة ترى أنّ العلوم الإنسانيّة والاجتماعية الغربية علوم متحيّزة، تلوّنت بلون المحيط الذي نشأت وتطوّرت فيه، وما يحفل به ذلك المحيط من قضايا وإشكالات ثقافية ومعرفية ومنهجية، ومردّ ذلك إلى أنّ قراءتهم هي قراءة قائمة على بُعد واحد فقط، وهو قراءة الكون، وهي قراءة تجسّد حالة بتر وفصام حادّ؛ لأنّها قراءة تستبعد عامل الوحي المُؤثّر. ولذلك، هنالك حاجة لما أسماه العلواني «الجمع بين القراءتين»، والنظر إلى القرآن الكريم انطلاقاً من كونه النصّ الحاكم والمهيمن، على أساس وجود وحدة بنائية ناظمة للقرآن الكريم، متجلّية في لسانه، وهي أمور تتنافى مع ما جاءت بها الفلسفة المعاصرة ومقاربتها للدين، حيث إنّ هذه الفلسفة قائمة على أرضية موضوعية مادية تختزل الإنسان والكون والله. والمرتكزات التي يقوم عليها مشروع إسلاميّة المعرفة هو نفسه الذي يقوم عليه مشروع العلواني المعرفي؛ بل مشروع العلواني هو التجسيد الأمثل لمشروع إسلاميّة المعرفة، ويمكن تلخيص هذه المرتكزات فيما يأتي:

1- صياغة النظام المعرفي الإسلامي.

2- اكتشاف المنهجيّة القرآنية.

وهذه الأخيرة هي التي اشتغل عليها العلواني في مشروعه القرآني، الذي حاول أن يعطي مسوّغات منهجية لقراءة جديدة للموروث الإسلامي.

وباعتبار أنّ مشروع العلواني قائم بالأساس على أرضيّة إسلاميّة المعرفيّة، فعملية النقد تستوجب أن توجّه للجذور والأصول، وأصول المشروع القرآني لطه جابر العلواني هي إسلاميّة المعرفة. هذه المدرسة التي تُؤخذ عليها مجموعة من الأمور كلّها تصبّ في عملية أدلجة المعرفة، والسعي نحو أسلمتها. وقد تجلّى هذا السعي في التشديد على أنّ المعرفة قائمة أساساً على التحيّز والتمركزات والمواقف النسبية، التي تدخل الإنسان والكون والإله في سيولة عارمة يُفتقد فيها المعنى ويموت، لكن أرباب هذا

التيّار ينسون أنّهم بذلك يدخلوننا إلى نسبية جديدة، وذلك حينما تتحول لدينا الإبستمولوجيا إلى إيديولوجيا؛ فبدل أن تكون المعرفة مفارقة لعالم الديانات تتحوّل إلى حاملة لدين؛ بل تتوحّد المعرفة بالدين، وتتضافر الجهود، من أجل «تديين» المعرفة، أو أدلجتها، ومن ثم تمركزها بسبب الوثوقية التي تحملها أفكار إسلاميّة المعرفة[1].

بالإضافة إلى أنّ مشروع إسلاميّة المعرفة يتجاهل بشكل كبير الأطر المرجعية والإيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمعرفة التراثية بالخصوص، حيث يعمل هذا المشروع على تأبيد الأفكار التراثية وتخليدها، للتحوّل إلى إطار يعلو على النقد، ويسمو عليه، وهو عكس ما تقوم به هذه المدرسة مع الأطر المعرفيّة الأخرى؛ حيث تعدّها متحيّزة ومحدودية ونسبية ومنغلقة على فضائها الحضاري، وغير قادرة على أن تعطي للبشرية أي نفع ممكن. فالمراجعة النقديّة في الأساس عليها أن تشتمل على الأرضية التراثية قبل أن تشتمل على المناهج الغربية؛ حيث إنّ تفاعل التراث مع القضايا الإسلاميّة أكبر وأقدم، وهو ما غاب عن مقاربة إسلاميّة المعرفة، التي عملت على تمجيد التراث.

وكذلك تقوم مدرسة إسلاميّة المعرفة بتجريد العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة من مناهجها وأدواتها ولغتها ومرتكزاتها، وهو ما يجعلها فارغة من محتواها المعرفي، ومن ثمّ تفضي عملية إسلاميّة المعرفة إلى تناقض، وذلك باعتبار ماهية العلم تعني موضوعه، وأنّ تمايز العلوم يكون بتمايز موضوعاتها، كما قرّر ذلك المناطقة، فإذا جرى تغيير موضوع العلم وأدواته ومناهجه يتغيّر محتوى العلم وينتفي؛ ومن ثمّ إنّ منهجيّة إسلاميّة المعرفة هي عملية قتل العلوم وتجريدها من أدوارها المعرفيّة[2].

(1) الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانيّة، ص238.

(2) المصدر نفسه، ص239-240.

إنّ العلوم الحديثة تنبثق عن رؤية كونيّة جديدة ومغايرة لما عرف من قبل، حيث لا يمكن اليوم القول: إنّ العلم الحديث والمعاصر يمثّل تواصلاً للإرث العلمي القديم؛ فقد انبثق العلم الحديث من رؤية مغايرة للإنسان والكون والحياة. إنّ الباحث المعاصر اكتشف رؤية جديدة سمحت له بأن يتفاعل مع الطبيعة، ويستخرج مكنوناتها، ويُترجمها في إنجازات لا يمكن لأحد أن ينكرها في عالم المعرفة[1]؛ وهذا لا يعني أنّها كذلك فوق النقد، ولكن نقدها لا يعني نقضها، وهدم أركانها، لأنّها فحسب نمت خارج الحقل الإسلامي، ولم تترعرع فيه؛ بل حاجتنا إلى أن تتوازى عملية الاعتراف بمنجزات هذا المذهب المعرفي القائم على مركزية العقل، والتعامل مع هذا الطرح بنوع من التصالح المعرفي، من أجل الانخراط في عملية البناء المعرفي الحقيقي.

إنّ عملية إسلاميّة المعرفة لا يمكن أن نجد لها مشروعية حقيقية لوجودها سوى كونها تمثل عملية تعويض نفسيّ للمسلم في عالمنا المعاصر؛ فهو يختبئ فيها، ويُخفي وراءه كل خيبته وانتكاساته المعرفيّة والمنهجيّة. فبدل أن ينخرط المسلم المعاصر في المعرفة الكونية من أجل تجويدها، حتى وإن كان ذلك من باب النقد البنّاء، فإنّه فضّل أن يختفي وراء رداء إسلاميّة المعرفة، والانخراط في عملية وهم المعرفة، التي تتجلى في توهّم أربابها أنّهم يقومون بعملية إنتاج معرفي يوازي ما أُنتج كونياً، وهم في واقع الأمر يُغرّدون خارج سرب المعرفة والمنهجيّة الصحيحة[2]. وهذا التخدير النفسي لا يحلّ المشكلة التي يعرفها العقل المسلم، وتتجلّى في واقع حياته العمرانية والحضارية المتخلفة؛ بل تتسبّب في تأخّره. فهي مسكّنات لا تعالج المرض المستشري في الأمّة، وليست دواءً حقيقياً يُعالج المرض، وتراكم المرض قد يستدعي في لحظة تاريخية وحضارية معيّنة وجوب القيام بعملية جراحية مؤلمة

(1) المصدر نفسه، ص241.

(2) المصدر نفسه، ص241.

لا تُعرف عواقبها، ولذلك يمكن اعتبار إسلاميّة المعرفة عاملاً يساهم في مضاعفة الغبش الذي يملأ الصورة عند المسلم المعاصر، ولا يمكن للمسلم المعاصر أن ينخرط في التحدّيات الكونيّة المعاصرة التي تحمل بُعداً حضارياً وعمرانياً إلا إذا استبعد كلّ ما يمكن تكريس الضبابية والإبهام لديه، ومن تلك الأمور هي إسلاميّة المعرفة.

كذلك هناك إهمال كبير لأرباب إسلاميّة المعرفة، لما يمكن تسميته بفلسفة الدين، على الرغم من أنّ هذه الأخيرة تناقش ماهيّة الدين وحقيقته وجوهره، ومجالات الدين وحدوده، وتطلّعات الإنسان من الدين، وتطلّعات الدين من الإنسان والإنسانيّة، والتعاطي مع الطرق الحديثة في التعامل مع النصّ القرآني، الساعية إلى تفكيكه وإدراك مكنوناته بشكل أقرب إلى ما شاع في دوائر العلم[1].

بالإضافة إلى أنّ إسلاميّة المعرفة تقوم بتكريس قطبيّة جديدة لا تقلّ بؤساً عن تلك التي تحاربها، كانت عملية نقدها للنظم المعرفيّة المعاصرة بحجّة أنّ العامل الجغرافي كان حاسماً في علمية بنائها، وذلك بسبب التحيّزات المعرفيّة التي تعتريها، واعتبارها إقصائية بطريقة، أو بأخرى، حينما اكتفت بمراجعها، وسعت إلى عولمتها، وجعلها معرفة كونيّة، وإقصاء الجميع، باعتبارهم يمثّلون «الآخر». فهذا التصوّر بالذات هو الذي يسقط إسلاميّة المعرفة فيما كانت تُحاربه، فتسقط في مركزية موغلة لا ترى الكون إلّا انطلاقاً من تحيّزاته وتصوّراته الخاصّة القائمة على المحدّد الجغرافي والعرقي، والنظر إلى التجربة الغربيّة على أنّها ذلك «الآخر» المختلف عنا، والذي يجب أن نتجاهله، وألا نأخذ منه المعارف والعلوم. ومع الأسف، إنّ هذه الحَدِّيّة في التصوّر قد تُساهم، بشكل أو بآخر، في إعطاء مشروعيّة معرفية لتيّارات لا يمكن التنبؤ بأفعالها وتوجّهاتها، وهنا مكمن خطورة هذه الأفكار.

---

(1) المصدر نفسه، ص243.

المبحث الثاني: في نقد تصوّر العلواني في علوم القرآن:

مثلما رأينا في السابق، إنّ مشروع طه جابر العلواني في علوم القرآن قائم عل منهج خاصّ به، مرتكز على الوحدة البنائية للقرآن الكريم، والجمع بين قراءتين، ومركزية التوحيد، ولسان القرآن؛ ولقد قام بتطبيق منهجه القرآني على مجموعة من مباحث علوم القرآن، مثل الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والتفسير. وهذه الأمور كلّها تطرّقنا إليها سلفاً في الفصل الأول من هذا البحث. فما مدى فعاليّة هذا الطرح في علوم القرآن؟ وهل استطاع حقاً أن يُقدّم إجابات شافية وعلميّة لمباحث علوم القرآن انطلاقاً من منهجه الخاصّ؟

لقد انغلق منهج العلواني على نفسه، مستبعداً كلّ ما استجدّ في مجال علوم القرآن من دراسات حديثة ومعاصرة تحاول أن تتفاعل مع النصّ القرآني، بدعوى أنّه منهج قائم على الموضوعية المادية التي تستبعد منطق الوحي، وهذا كلام يُجافي الحقيقة. فلو انفتح العلواني على ما كُتب في هذا المجال، على الاستشراق الألماني الكلاسيكي والجديد، لوجد أنّ نظرته الحدّية قائمة على الإقصاء لمنتجات الغرب، قائمة على أرضية مغلوطة وخاطئة تماماً. فلو انفتح مثلاً على هذا التيّار الاستشراقي لوجد أنّه تيّار يقوم على مجموعة من الثوابت، حيث يتصدى لدراسة نصّ المصحف مباشرةً. فهو يسعى إلى تدقيق الفحص على النصّ القرآني من جهة تحليل خطابه تحليلاً لغوياً وسيميائياً ودلالياً، فضلاً عن دراسة المعجم القرآني وإخضاعه للتحليل الفيلولوجي، ومحاولة فهم النصّ في سياقه التاريخي الذي ساهم في إنتاج هذا النصّ القرآني التأسيسي، وكذلك كان على العلواني، باعتبار اهتمامه بالتفسير، أن يطّلع على ما أنجز من دراسات مهمّة عن القرآن، وذلك حتى يكون بحثه أكثر نضجاً واستيعاباً للمتغيّرات، ويتجنّب الخوض في التفسير انطلاقاً من أدوات بحثية تجاوزتها أدوات المعرفة الراهنة والمناهج المعاصرة[1].

---

(1) حوار أُجري مع الدكتور بسام الجمل من طرف عبد الله إدلكوس، منشور في موقع =

ومن الأمور التي غفل عنها منهج العلواني المطبّق على علوم القرآن اعتماده على طرح السلف بخصوص قضية القرآن من أجل بناء منهجه، والأصل أنّ هؤلاء العلماء تفاعلوا مع القرآن بما كان متاحاً لديهم من معارف ومناهج وأدوات تحليلية ومقاربات تأويلية أمست اليوم متجاوزة جداً. والمشكل أنّ هناك من يُعيدُ إحياءها، وبعث روح التجديد في داخلها، انطلاقاً من شعارات تدّعي التجديد والتطوير والاجتهاد، وهي في عمقها لا تقوم سوى بترديد ما جاء به السلف، الذين نلتمس لهم العذر لو نظرنا إلى إنتاجهم من منظور تاريخي موضوعي. ولكن مشروع العلواني، حسب تصوّرنا، من المشاريع التي استلهمت منتجات التراث من أجل إعطاء مشروعية لمنتجها، على الرغم من أنّ الذرائع التي تأتي بها مثل هذه المشاريع لا تقنع الباحث المعاصر المتحرّر من سلطة السلف المعرفيّة.

فنظرة العلواني لإشكالية المحكم والمتشابه، مثلاً، تقوم على قتل أي شكل من أشكال التأويل، بحجّة أنّ التأويل يُميِّع النصّ القرآني، ويخرجه من سياقه ومدلوله، وهو بذلك يتناقض مع مسألة تبنّاها، وهي أنّ القرآن مكنون؛ أي غاصٌّ بالمعاني التي تحتاج منّا أن نقاربها بأدوات العصر حتى نتمكّن من استخراج بعضها، غير أنّ تصوّر العلواني للمحكم والمتشابه تفترض أنّ النصّ منغلق وغير قابل للتأويل، أو لنقل بعبارة أخرى: إنّ إمكانيّات التأويل انطلاقاً من هذا الفهم هي محدودة جداً.

أما مسألة لسان القرآن، ومسألة الوحدة البنائية، فهما مسألتان ستكونان مهمّتيْن لو أُخِذتا بمنطق المعجم القرآني في مسار تشكّله التاريخي وروافده الثقافيّة، التي يمكنها أن تؤثر في معانيه بحكم تقارب العائلات اللغوية، ولكن الذي قام به العلواني ليس سوى عمليّة إحياء للموروث البالي، وإعطائه

= مؤسسة مؤمنون بلا حدود بتاريخ 14 تموز/يوليو 2014م على الرابط الآتي:
http://www.mominoun.com/articles

نفَساً جديداً داخل مشروعه؛ فجلّ تفسيراته وتأويلاته مجرّد عمليّة إسقاط، بشكل أو بآخر، لما جاء به السلف، دون استحضار البعد الثقافي المتأثّر بالخلفيّة التاريخيّة التي كانت تحكم عصر ذلك السلف.

والأمر نفسه نجده عند العلواني فيما يخصّ الناسخ والمنسوخ؛ فنظرته، وإن كانت تقوم على نقد الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وهو أمر مهمّ، إلا أنه نقد يفقد أهميته في أمرين: الأول أنّ نقده لعملية الناسخ والمنسوخ بالمعنى الذي يفيد إبطال حكم قرآني؛ ذلك جاء من أجل إبقاء أركان مشروعه قائمة، هذا المشروع هو بحدّ ذاته يقوم على غلق النصّ القرآني أمام كلّ عمليات التأويل الممكنة القائمة على مستجدّات العلم والمعرفة والمنهج المعاصر. ومن جهة أخرى، إنّ المقاربة التي تبنّاها العلواني في مبحث الناسخ والمنسوخ قائمة على أرضية السلف في النقد، متجاهلةً مستجدات العلم والمنهج المعاصر؛ فاختلاف المنطلقات المعرفيّة يؤدي إلى اختلاف الغايات المتوصّل إليها في الخواتيم. فمنطلقه لم يختلف كثيراً عن منطلق الأصوليين وعلماء المقاصد لمسألة الناسخ والمنسوخ[1].

كما لا يمكننا أن نتجاوز مسألة مهمّة أخرى لم ينتبه إليها مشروع العلواني القرآني، وهي أثر أسباب النزول في علوم القرآن بصفة عامة، لما يحمله ذلك الأثر من أهمية كفيلة بتوضيح الجانب التاريخي الذي نزل فيه الوحي انطلاقاً من الأرضية الأنثروبولوجية، باعتباره علماً لا يكترث كثيراً بأصل الظواهر أنطولوجياً؛ بل يكتفي بتتبع الظواهر من حيث ما تحمله من دلالات، وما تؤدّيه من وظائف ضمن نظام معرفي وسياق تاريخي محدّدَيْن[2]. فأسباب

(1) يمكن الرجوع إلى نظرة الأصوليين في مرجع الدكتور علي جمعة بخصوص النسخ، وذلك في كتابه النسخ عند الأصوليين. أمّا بخصوص النظرة المقاصدية للنسخ، فيمكن الرجوع إلى كتاب (نقد نظرية النسخ)؛ بحث في فقه مقاصد الشريعة، ليظهر تقاطع المراجع مع طه جابر العلواني بخصوص هذه المسألة.

(2) بسام الجمل، أسباب النزول، ص223.

النزول تضمّنت إشارات إلى الحالة النفسية التي يكون عليها الرسول حين يتلقى الوحي؛ من ذلك شعوره بالحدّة والتوتّر النفسي، على أنّ الشعور بالشدّة هو أقل حدّة من الشعور بالرعب والفزع الذي ألمّ به أوّل ما نزل عليه الوحي[1]. وعلى الرغم من تخلّصه من وطأة هذا الشعور، إلا أنّ له تأثيراً لا يمكن تجاهله أو إغفاله، ولا سيّما أنّ لأسباب النزول الأثرَ البالغ في مباحث علوم القرآن، كمبحث النسخ الذي تؤدي أسباب النزول فيه دوراً مهمّاً، وكأنّه يمثّل أرضية للخلاف، أو الإثبات، أو الإنكار[2].

والحاصل مما تقدّم ذكره، أمسى مشروع العلواني القرآني واضح المعالم والأركان، وذلك من خلال سعينا إلى تقديم صورة واضحة عن هذا المشروع، محاولين إظهار مميّزاته وبيان نقائصه في آن معاً، نظراً لكون مشروع العلواني يلقى أهميةً ومكانةً مُعتبرةً في الساحة الثقافية.



(1) المصدر نفسه، ص225.

(2) يمكن التوسُّع أكثر بخصوص هذه النقطة بالعودة إلى كتاب بسام الجمل: أسباب النزول (الفصل الثالث: أثر أسباب النزول في النسخ).

مصادر ومراجع البحث

- القرآن الكريم.
- أبو الفضل (منى) والعلواني (طه جابر):
  - نحو إعادة بناء علوم الأمّة، دار السلام، ط1، سنة 2009م.
  - مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، دار السلام، ط1، 2009م.
- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي.
- جمعة، علي، النسخ عند الأصوليين، نهضة مصر، ط3، 2007م.
- الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م.
- الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، ط2، 2013م.
- السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، طبعة 2010م.
- العلواني، طه جابر:
  - ابن رشد الحفيد الفقيه الفيلسوف، دار السلام، ط1، 2010م.
  - إصلاح الفكر الإسلامي، ط5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009م.
  - أفلا يتدبرون القرآن، دار السلام، ط1، 2010م.

- التعليم الديني بين التجديد والتجميد، ط1، 2009م.
- تفسير سورة الأنعام، دار السلام، ط1، 2012م.
- الجمع بين القراءتين الوحي والكون، دار السلام، ط1، 2014م.
- حوار مع القرآن تجربة ذاتية ودعوة نحو التدبر، دار السلام، ط1، 2014م.
- لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م.
- معالم في المنهج القرآني، دار السلام، ط1، 2010م.
- نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، ط1، 2004م.
- نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، دار السلام، ط1، 2010م.
- نحو موقف قرآني من النسخ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006م.
- الوحدة البنائية للقرآن الكريم، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م.
- عودة، جاسر، نقد نظرية النسخ؛ بحث في فقه مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013م.
- لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- مجموعة من المؤلّفين، التأويل والهرمونيطيقا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011م.

* * *

علوم القرآن
على محكّ النقد والمراجعة

شكري بوشعّالة[1]

ملخّص البحث:

نثير في هذا البحث جملةً من القضايا ذات الصّلة بعلوم القرآن عامّةً، وبعلمي **فواتح السّور والإعجاز** خاصّةً، قصدَ المساهمة في مراجعتها مراجعةً نقديّةً في ضوء إبستميّة العصر الذي نحيا، وتنسيب مطلق ما أُقرّ بشأنها قديماً وحديثاً. وسنحاول في هذه الورقات بيان أبعاد المسألة الإشكاليّة، وعن ما تتيحه من إمكانات موضوعيّة لمراجعة متون المصنّفات في علوم القرآن، وبدل التّسليم المعهود بتماميّتها سندعو إلى مساءلتها، وعرضها على محكّ النّقد والمراجعة، بعد أن صار الاتّفاق التّامّ عليها صلب الثّقافة العربيّة الإسلاميّة مطلباً عزيز المنال نكاد نجزم باستحالته. مدارات الاهتمام في هذه الورقات توجزها الاستفهامات الآتية: هل تستجيب علوم القرآن إلى المقتضيات الإبستميّة للعصر الرّاهن؟ ما الذي

(1) أستاذ مساعد في كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في سوسة، جامعة سوسة، اختصاص حضارة.

يدفع إلى مراجعتها ونقدها؟ ما مدى التزام الجماعات التّأويليّة بشرائطها ومبادئها في فهم النّص القرآني؟ وهل التّوافق حولها ثابت على مدار تشكّلها صلب الثّقافة الإسلاميّة؟

الكلمات المفاتيح: علم فواتح السور، علم الإعجاز، نقد علوم القرآن ومراجعتها، ثقل العلوم الإبستمي.

المقدّمة:

ليست الغاية من هذا البحث فكّ الارتباط بما صنّفه المتقدّمون في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة من علوم قرآنيّة، وقد عُدّ حذقها من قبلُ شرطاً أساسيّاً للاضطلاع بمهامّ التّفسير والتّأويل وإنتاج المعنى؛ وإنّما هدفنا منه عرض تلك العلوم على محكّ النّقد والمراجعة، ومقاربتها مقاربةً موضوعيّةً لا تحامل فيها، ولا مجاملة، في ضوء إبستميّة العصر الذي نحيا، وما آلت إليه العلوم الإنسانيّة اليوم، بقصد الوقوف على مدى صلاحيّتها ووظائفيّتها وحدود معقوليّتها، وما يمكن أن يُضاف إليها، أو يُحذف منها.

لقد ترسّب في أذهان أغلب المشتغلين بتدبّر آي القرآن وسوره، ولقرون خلت، أنّ علوماً من قبيل علم فواتح السّور، وعلم أسباب النزول، وعلم الإعجاز، وعلم القراءات، وما سواها من العلوم القرآنيّة التي ضمّنها الزّركشيّ[1] (794هـ) (برهانَه)، والسّيوطي[2] (ت 911هـ) (إتقانَه)، هي امتداد «بدهيّ» للنّصّ القرآنيّ، وتجلٍّ «موضوعيّ» من تجلّياته، حتّى ظنّ أمرها توقيفاً، لكأنّ «قداستها» من قداسته، وسموّها ورفعتها بين العلوم

(1) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المصري: فقيه ومحدث، وُلد في القاهرة سنة 745 هـ، وتُوفي سنة 794هـ.

(2) عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد سابق الدين الخضيري الأسيوطي، المشهور باسم جلال الدين السيوطي، (القاهرة 849هـ/ 1445م، القاهرة 911هـ/ 1505م) من كبار علماء المسلمين.

الإسلاميّة من سموّه ورفعته، باعتباره «الأصلَ الأوّل للشّريعة الإسلاميّة»[1]، والمرجع الأساس لعامّة المسلمين، فمنه البدء، وإليه العود، في كلّ ما يمتّ إلى شواغلهم بصلة؛ أي أنّ نطاق القداسة قد تجاوز النّصّ المنزّل ليشتمل على تلك العلوم، وإن بنسب متفاوتة.

غير أنّ هذه النّظرة التقديسيّة لتلك العلوم المتضاعفة تصانيفها عبر التاريخ لم تعد تحظى اليوم بالإجماع المتوارث، ولا بالتّوافق المعهود، ولا سيّما بعد أن ثبت خرقها وتجاوزها والتّغافل عنها عفواً، أو قصداً، لاعتبارات تشذّ عن الحصر، لكنّنا نردّها أساساً إلى الفرقي والعرقي والمذهبي والسّياسي والإبستمي، فصار لزاماً على الفكر العربيّ، في الحقبة التاريخيّة الرّاهنة، مراجعتها ونقدها واستجداد روح الاجتهاد فيها بعد أن أناخ الاجترار بكلكله عليها.

من هنا تأتّت إشكالات المبحث الآتية:

ما علوم القرآن؟ وما أبرز التّصانيف فيها؟ هل تستجيب متون هذه العلوم إلى المقتضيات الإبستميّة للعصر الرّاهن؟ ما الذي يدفع إلى مراجعتها ونقدها؟ ما الذي أفاده المسلم من علم فواتح السّور مثلاً، ومن إطلاق مقولة الإعجاز، وجعلها قاعدة أغلب العلوم القرآنيّة بلا منازع؟ إلى أيّ حدٍّ يمكن التّسليم بصدقيّتها وقدسيّتها؟ ما مدى التزام الجماعات التّأويليّة بشرائطها ومبادئها في فهم النّصّ القرآنيّ؟ وهل التّوافق حول علوم القرآن ثابت على مدار تشكّلها تاريخيّاً صلب الثّقافة الإسلاميّة؟

في مفهوم «علوم القرآن» وأبرز مصنّفاتها:

«إنّ للمصطلحات ضمن كلّ قطاع من القطاعات المعرفيّة قيمة لا يمكن

---

(1) إقبال، محمّد، تجديد الفكر الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود، دار الهداية، ط2، 1420هـ/ 2000م.

للباحث إغفالها، أو التّغاضي عنها؛ فالمصطلح هو الذي يتيح للعلوم الاستقلال بجهازها المفهوميّ الخاصّ، وهو الذي يساعدها على تحديد موضوعها، والوعي بمادّتها، وضبط مجال نظرها... ولمّا كانت الظّاهرة الاصطلاحيّة على هذا القدر من الدّقّة والخطورة، فإنّنا مدعوّون منهجيّاً إلى دراسة»[1] «علوم القرآن» تاريخاً ومصطلحاً ومقاصد قبل عرضها على محكّ النّقد والمراجعة.

لقد عرفت علوم القرآن محاولات جنينيّة لمراكمة مادّتها قبل أن تقعّد وتسوّي ملامحها النّهائيّة على يدي الزّركشيّ (ت 794هـ) في (**البرهان**)، والسّيوطيّ (ت 911هـ) في (**الإتقان**). ويُشير لفيف من الدّارسين[2] إلى أنّ من أولى محاولات التّأليف في هذه العلوم كتاب (**البرهان في تفسير القرآن**) للحوفيّ (ت 430هـ)، وكتاب (**فنون الأفنان في علوم القرآن**) لابن الجوزيّ (ت 597هـ)، وكتاب (**المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالقرآن العزيز**) لأبي شامة (ت 665هـ).

ومعنى هذا أنّ القرن الهجريّ الرّابع هو قرن البداية الفعليّة للتّصنيف في علوم القرآن، وهو ما أقرّه صاحب (**مناهل العرفان في علوم القرآن**) محمد عبد العظيم الزرقاني بقوله: «إنّ علوم القرآن، كفنّ مدوّن، استهلّت على يدي الحوفيّ في أواخر القرن الرّابع وأوائل القرن الخامس»[3]. ويشير الباحث ذاته إلى أنّ سمة التّوسّع في هذه العلوم حقيقة لا يمكن مداراتها؛ بل هي،

(1) العلّاني، محمّد الصّحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشّرعيّة، ط1، المركز القوميّ البيداغوجي، تونس، 1419هـ/ 1999م، ص11.

(2) راجع مثلاً مؤلّف محمّد عبد السّلام كفافي وعبد اللّه الشّريف «في علوم القرآن دراسات ومحاضرات»، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1972م، ص32-33.
راجع أيضاً: الباب الأوّل من مؤلّف محمّد الصّحبي العلّاني، (مرجع سابق)، بين الصّفحتين 11 و12.

(3) راجع: الزّرقاني، مناهل العرفان، دار الكتاب العربيّ، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ/ 1995م، ج1، ص36.

بحسبه، مصدر اعتداد وفخار، فألمع إلى توسّع السيوطيّ فيها «حتّى اعتبر منها علم الهيئة والهندسة والطّبّ ونحوها»[1]؛ بل إنّ أبا بكر بن العربي قد أقرّ بأنّ علوم القرآن خمسون وأربعمئة وسبعة آلاف وسبعون ألف علم، على عدد كلم القرآن، مضروبة في أربعة؛ إذ إنّ لكلّ كلمة ظهراً وبطناً وحدّاً ومطلعاً، وقد تستعصي تلك العلوم على الحصر إذا ما تجاوزنا المفردات، والتفتنا إلى المعاني المستخلصة من التّأليف بينها.

وهكذا، إنّ علوم القرآن، على الرغم من محاولات التّقعيد والتّحديد، بقيت مشروعاً مفتوحاً يفتقر إلى التّوافق التّامّ حول ماهيّتها ومكوّناتها وكيفيّات التّعامل معها، ولا سيّما إذا استحضرنا سمة التّداخل بين العلوم الدّينيّة وسائر العلوم العربيّة الأخرى. وهذا المأزق الاصطلاحيّ يجعل مراجعتها ونقدها إمكاناً معقولاً وشرعيّاً.

علوم القرآن: المقاصد وإمكانات النّقد والمراجعة

لاشكّ في أنّ لكلّ علم ناشئ مقاصد وغايات تدفع إليه، وتشجّع على نشوئه ورسوّه داخل المحضن الحضاري الذي يؤويه، وليست علوم القرآن في هذا السّياق مستثناة، فلقد كانت الوظيفة الأساسيّة منها هي «توفير المعطيات التي تُعين المفسّر على فهم النّصّ فهماً صحيحاً بحسب معايير المدرسة الفكريّة والمذهبيّة التي ينتمي إليها، سنيّةً كانت، أو شيعيّة، أو معتزليّة، أو غيرها. ومعنى ذلك أنّها ترسم الإطار الذي لايجوز للمفسّر أن يخرج عن نطاقه، والمعالم التي توجّهه في التّفسير»[2].

و«تُعدّ علوم القرآن من العلوم الثّواني الدّائرة على نصّ المصحف، تدرسه من مختلف جوانبه التّاريخيّة واللّغويّة والمضمونيّة؛ لذلك تضمّ

---

(1) المرجع نفسه، ص24.

(2) من مقدّمة عبد المجيد الشّرفي لكتاب بسّام الجمل (أسباب النّزول علماً من علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص8.

مصنّفات علوم القرآن العديد من الأنواع المندرجة فيها، مثل أسباب النّزول، والنّاسخ والمنسوخ، والمكّيّ والمدنيّ، وجمع القرآن، وكيفيّة إنزاله، ووجوه مخاطباته، ومعرفة إعرابه وإعجازه وتفسيره وتأويله... إلخ»[1].

لقد أقرّ لفيف من الباحثين أنّ من غايات واضعي علوم القرآن القصوى «إقامة البرهان على أنّ هذا النّصّ معجز بنظمه، وبإحكام بنائه، من قبيل ما تضمّنته مفرداته وجمله من أساليب الحذف والتّقديم والتّأخير والتّكرير والقلب. ومن ثمّ عبّرت هذه الغاية عن مكانة نصّ المصحف المحوريّة في الثّقافة الإسلاميّة»[2]. وسنجد لها من ألوان التّجلّي والظّهور ما يشذّ عن الحصر؛ لأنّه معين لا تنضب آيات إعجازه. وقد لا نجانب الصّواب إذا سارعنا بالقول: إنّ مقولة الإعجاز[3] هي قاطرة المقولات الإسلاميّة المنتجة حول النّصّ التّأسيسيّ، والتي ترجمتها مصنّفات العلوم القرآنيّة على مدار تشكّلها التّاريخيّ إلى حين ثباتها ورسوّها واستقرارها، ولنقل انغلاقها.

ولو قلّبنا النّظر في علوم القرآن، لوجدنا أنّها تمتّ بصلة إلى مقولة الإعجاز متّاً خفيفاً، أو ذا وزن؛ فالحروف المقطّعة في أوائل السّور، في بُعد من أبعادها، ومستوى من مستويات دلالاتها، مستعصية على الأفهام مبهمة؛ لذلك هي معجزة. ولأنّ القرآن برمّته معجز، فالجزء منه معجز، وما الحروف المقطّعة إلّا جزء لا يتجزّأ من هذا الكلّ المعجز، وبلاغة القرآن وفصاحته[4] هي من دلائل إعجازه التي جعلت الكلمات فيه حمّالة أوجه؛ لذلك بلغت

---

(1) الجمل، بسّام، مرجع سابق، ص11.

(2) المرجع نفسه، ص12.

(3) راجع ص9 من مقدّمة (Roger ARNALDEZ) في مؤلّفه (Les sciences coraniques: Grammaire, droit, théologie et mystique) ضمن (Etudes Musulmanes xxxIx) (Librairie Philosophique. j. vrin. 5ème. edi. 2005. Paris).

(4) المرجع نفسه، بين الصّفحتين 21 و36 حديث عن مميّزات اللّغة العربيّة وثرائها وتعدّد روافدها.

تفاسيره وتآويله حدّ التّناقض والتّضادّ، ما أوقع في النّشاز (cacophonie)[1]. وقس على ذلك سائر العلوم القرآنيّة الأخرى.

وعليه، إنّ سمة التّنافذ والتّراشح والتّداخل بين العلوم القرآنيّة هي التي منحتها «**الثّقل الإبستميّ**» صلب الثّقافة الإسلاميّة الكلاسيكيّة، وهي التي مكّنتها في الفكر العربيّ الإسلاميّ قديماً وحديثاً، وجعلت فاعليّتها مستجدّة في مجمل المباحث الدّينيّة، ولا سيّما حينما يؤول تنافذها، في نهاية مطافه، إلى مقولة الإعجاز، وهو ما يوهم بتوقيفيّتها واكتسابها منسوباً من القدسيّة المستنسلة من قدسيّة النّص المنزّل.

إنّ إمكان مراجعة علوم القرآن ونقدها تؤكّده النتائج الخطيرة التي توصّل إليها بسّام الجمل في بحثه عن حقيقة علم أسباب النّزول الكائنة فعليّاً، لا المروّج لها رسميّاً والمترسّبة لقرون طوال في الضّمير الجمعي. ويكفي أن نستحضر منها أنّ تسعة أعشار آيات المصحف لم ترد فيها أسباب نزول، وأن ثمانين في المئة من الأسباب المتداولة تتعلّق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام، لندرك الضرورة الملحّة لتلك المراجعة، وذلك النّقد، سواء تعلّق الأمر بهذا العلم، أم بسائر العلوم القرآنيّة الأخرى، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة الحدّة والقيمة.

ويبدو أنّ الأمر لا يتوقّف عند مضامين تلك العلوم؛ بل يتجاوزها ليشتمل على المنهج المتّبع فيها، الذي اعترته مطبّات وهنات من قبيل التّبرير الهشّ، والتّوفيق التّلفيقيّ، والإقصاء المتعمّد[2].

---

(1) ترى (viviane Liati) في مؤلّفها (De l'usage du coran) أنّ تعدّد التّأويلات موقع في النّشاز لامحالة، ص28.

- "La pluralité des interprétations aboutit à la cacophonie".

- edi. Mille et une nuits. département de la Librairie Arthème Fayard, novembre 2004. France.

(2) أشار بسّام الجمل إلى أنّ المنهج الذي طغى على توظيف علم أسباب النّزول مثلاً، =

وسواء أكانت مقاربة تلك العلوم إيمانيّة تمجيديّة، أم وضعيّة استشراقيّة، فإنّها تبقى قاصرة عن إدراك أبعادها ومقاصدها، والغاية من إنشائها والتصنيف فيها، وهو ما يدعو بالضّرورة إلى انتهاج مقاربة أكثر موضوعيّة تعيّن ما لهذه العلوم من إيجابيّات، وما عليها من سلبيّات، عسى أن نظفر، وإن جزئيّاً، بمقاربة عقلانيّة لعلوم اكتسبت بمرور الزّمن مكانةً مرموقةً بين العلوم الإسلاميّة.

وعليه، إنّ الغاية الأسمى، التي نروم تحقيقها من خلال هذا البحث، هي معالجة قضايا علوم القرآن ومسائلها بوجه عامّ، وقضايا علمي فواتح السّور والإعجاز بوجه خاصّ، معالجةً نقديّةً تسائل تاريخها، وتجلو الدّواعي الضّمنيّة منها والصّريحة المفسّرة لنشأتها وتشكّلها، وما عرفته من تقلّبات وتلاوين، ومن مدّ بلا جزر، ولا سيّما ما تعلّق بمقولة الإعجاز، التي نعدّها قاطرة المقولات في العلوم القرآنيّة، وهو ما أهّل علمها ليكون قطب رحاها ومركز ثقلها وحجر الزّاوية فيها، فكلّ علوم القرآن تؤدّي إليها، وتحاول التّمكين لها، ومن ثمّ التّمكين للمصدر الإلهيّ المعجز للقرآن.

مراجعة نقديّة لعلم فواتح السّور[1]:

تمثّل الحروف المقطّعة، أو حروف التّهجّي، نوعاً من أنواع الكلام الذي تفتتح به سور القرآن ضمن علم فواتح السّور القرآنيّ[2]. وقد أحصى الزركشيّ

= وبغضّ النّظر عن التّاريخيّ منها والأسطوريّ والمنحول، هو منهج تبريريّ لاختيارات الفقهاء المتأخّرة عن زمن النّزول من جهة، وتوفيقيّ بين الأسباب التي تشتمل على تناقض واضح من جهة ثانية، وإقصائيّ لبعض الفرق والمذاهب النّاشئة بعد عصر النّبوّة من جهة ثالثة.

(1) أفدنا في هذا القسم من البحث ممّا توصّلنا إليه في عملنا الموسوم بـ (المتخيّل العقديّ وعنف التّأويل)، وقد ألقيناه في اليوم الدّراسيّ حول المتخيّل والعنف، الذي نظّمته وحدة بحث المتخيّل مع مؤسّسة مؤمنون بلا حدود في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في صفاقس، بتاريخ 28 نيسان/ أبريل 2016م.

(2) أشار محمّد حسين القرني في بحث له بعنوان «تعطير الغرر بعبير فواتح السّور» إلى =

في (برهانه) عشرة أنواع منها، كالاستفتاح بالثّناء، والاستفتاح بالنّداء، والاستفتاح بالقسم، والاستفتاح بالاستفهام، ورأى أن تسعة منها واضحة الدّلالة ولا لبس فيها. أمّا الاستفتاح بحروف التّهجّي، فيعتوره غموض أثار قديماً خلافاً بين البصريين والكوفيين حول اعتبارها آيات، أو عدم اعتبارها كذلك. أمّا البصريّون، فنفوا أن تكون آيات؛ وأمّا البغداديّون، فعدّوا بعضها آيات، ولم يعدّوا بعضها الآخر من الآيات، «وعندهم أنّ ما قالوه علم توقيفيّ لا مجال للقياس فيه»[1].

إنّ هذه الحروف المقطّعة، وإن بدا العلم المحتفي بها هامشيّاً وثانويّاً بالنّظر إلى علوم أخرى أكثر أهمّيّةً وفاعليّةً في تاريخ التّفسير والتّأويل الإسلاميّين، إلا أنّ الدّارسين، قديماً وحديثاً، من داخل الثّقافة العربيّة ومن خارجها، قد احتفوا به، وأولوه عنايةً تشي بأهمّيّته بين سائر العلوم القرآنيّة الأخرى. ويكفي أن نستحضر ما أورده عنها الزّركشيّ في (برهانه)، في النوع السّابع من العلوم القرآنيّة التي أحصاها، وعنوانه «في أسرار الفواتح والسّور»؛ والسيوطيّ في (إتقانه)، في النّوع السّتّين «في فواتح السّور»[2]، أو النّوع التّاسع والسّبعين «في غرائب التّفسير»، وما دوّنه عنها صبحي الصّالح

= أنّ من ألّف في علم فواتح السور علماء كثر، منهم من أفرده بالتصنيف، ومنهم من تكلّم عنه في ثنايا تصنيفٍ متعدّد المقاصد. وسنذكر فحسب بعضاً مما وقفنا عليه من المؤلفات الخاصّة بهذا العلم خاصةً؛ فقد ألّف فيه ابن أبي الأصبع كتاباً سمّاه (الخواطر السوانح في أسرار الفواتح) تحقيق الدكتور/حفني شرف، وطُبع في مصر سنة 1960م في مطبعة الرسالة.وألف فيه محمد أحمد المليجي كتاباً سمّاه (الظواهر الإعجازية في فواتح السور القرآنية عند المفسرين والنحاة)، نشرته المكتبة الأزهرية للتراث عام 2000م. وألّف فيه حسن محمد نصّار كتاباً بعنوان (فواتح سور القرآن)، نشرته مكتبة الخانجي في القاهرة عام 2002م.

(1) محمّد عبد السّلام كفافي وعبد اللّه الشريف، مرجع سابق، ص133.

(2) راجع مؤلّفه الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدّراسات القرآنيّة، المملكة العربيّة السعوديّة، (د.ت).

في مؤلّفه (**مباحث في علوم القرآن**)[1]. ويكفي أن نتصفّح ما حُبّر في شأنها من إمكانات التّأويل لندرك مدى نجاعتها في إنتاج المعنى، وتوجيه العمليّة التّأويليّة الوجهة التي يرتضيها هذا المؤوّل، أو ذاك، خدمةً لمقاصد علنيّة أو مضمرة.

وجدير بالذّكر أنّ هذه الحروف قد وردت في عدد من سور القرآن مثنى وثلاث ورباع، وحتّى خماس، فضلاً عن الفرادى، وأتاحت مساحة الإبهام التي تكتنف الحروف التّساؤل عن المراد منها، وتأويلها، والاشتغال بها رمزيّاً من منطلق الأصول الواسمة[2] لكلّ الفرق الكلاميّة، والمذاهب الفقهيّة، من المعتزلة[3] والسّنّة والشّيعة والمتصوّفة وغيرها. ويؤكّد صبحي الصّالح أنّ هذه الحروف من خصائص السّور المكّيّة، وقد حاولنا اختزال تواترها في القرآن في الجدول الآتي:

(1) الطّبعة المعتمدة لهذا المؤلّف في بحثنا هي الطّبعة التّاسعة عشرة أيّار/مايو 1996م عن دار العلم للملايين، بيروت-لبنان.

(2) نعني بالأصول الواسمة للجماعات التّأويليّة تلك السّمات المائزة لكلّ جماعة، فرقةً كانت أم مذهباً، التي تفردها عن سائر الجماعات، وتسجّل حضورها في كامل إنتاجها الفكريّ دون استثناء؛ فهي بمثابة القيد الفكريّ على كلّ المشتغلين بالحقول المعرفيّة المختلفة، وهي عنوان الانتماء الأوحد إلى الملّة أو الفرقة أو المذهب، وفي عدم الوفاء لها، أو الإيفاء بها، هو خروج عنها.

(3) للفكر الاعتزاليّ أقوال مأثورة عن أعلامه حول فواتح السّور، وقد أورد الزّركشيّ في (البرهان) قول الزّمخشريّ: «وإذا تأمّلت الحروف التي افتتح الله بها السور وجدتها نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر: الألف واللّام والميم والصّاد والرّاء والكاف والهاء والياء والعين والطّاء والسّين والخاء والقاف والنّون، في تسع وعشرين عدد حروف المعجم...». راجع كتابه البرهان في علوم القرآن، تحقيق أحمد علي، 1427هـ/ 2006م، ص118.

الحروف	تواترها	الحروف	تواترها	الحروف	تواترها
الكاف والنون	1	الطّاء	4	الألف	13
العين والياء والهاء والقاف	2	السّين	5	اللام	13
		الرّاء	6	الميم	17
الصّاد	3	الحاء	7		

وعلى الرغم من أنّ الاعتقاد بأزليّة هذه الحروف قد أحاطها «بجوّ من التّورّع عن تفسيرها، والتّخوّف من إبداء رأي صريح فيها»[1]؛ لأنّها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وعلى الرغم من اعتبارها سرّ القرآن وصفوته، لم تسلم من التّأويل الموجّه لغاية التّوظيف الفرقيّ. ولعلّ من طرافة هذا التّوظيف نذكر «رأي بعض الشّيعة في مجموعة هذه الفواتح إذا حذف المكرّر فيها ما يفيد أنّ (**صراط عليّ حقّ نمسكه**)، فيردّ عليهم بعض السنّيّين الظرفاء بخطاب مستنبط من الفواتح نفسها، بحروفها ذاتها غير المكرّرة، (**صحّ طريقك مع السّنّة**)»[2].

إنّ مقاربات الحروف المقطّعة، وتخصيص عدد من العلوم القرآنيّة المحتفية بها، وإن تغايرت منطلقات فكريّة ومذهبيّة وعقديّة، إلّا أنّها تشابهت في المقصد من وراء الاشتغال بها تفسيراً وتأويلاً، والمتمثّل أساساً في الانتصار للمرجعيّة الفكريّة التي عنها يصدر كلّ مُفسّر، ويسعى إلى تأصيلها عبر الكتاب المنزّل، وفي ذلك تغليب لنهج التّأويل الموجّه مقابل التّغافل عن مقتضيات التّفسير كما ينبغي له أن يكون. وهكذا، إنّ الحروف المقطّعة، وإن بدت للوهلة الأولى بلا معنى، فإنّ المفسّرين قد تأوّلوها على هواهم، ومنحوها دلالات ومعاني، والحال أنّها من المتشابهات. وعلى الرغم من أنّ ابن خلدون قد رأى أنّ البشر في الحروف المقطّعة سواء؛ لأنّها عنوان

(1) صبحي الصّالح، مرجع سابق، ص236.

(2) المرجع نفسه، ص237.

إعجاز، وأنّ «التّفاوت موجود في دلالتها بعد التّأليف»[1]، فإنّنا وجدنا في التّجارب التّأويليّة المختلفة تضارباً واضحاً في مقاربتها. وربّما يعزى الأمر إلى تعذّر النّقل الصّحيح عنها «فيجيء المتشابه فيها من هذا الوجه»[2]، وقد يكون مردّ ذلك غياب مبادئ تأويليّة جامعة يلتزم بشروطها كلّ مقبل على تفسير النّصّ القرآنيّ، وهذه المبادئ التّأويليّة من الواجب أن تكون محيّنة مستجيبة لروح العصر الذي نحيا تُغلّب معقوليّة المعنى على ما سواها؛ لأنّ الاعتقاد جازم في أنّ علوم القرآن، بالصّيغ التي توارثناها، لا ترقى إلى تطلّعات المسلم الرّاغب في التصالح إبستميّاً مع زمنه. وبهذا، يأمن المفسّر مغبّة الوقوع في مغالاة التّأويل «بأن يختار بنفسه معنى من المعاني، ويلصقه عنوةً بالنّصّ، ومعنى هذا عدم فهم النصّ، وحمل معانيه على التّصوّرات الخاصّة» على حدّ عبارة محمّد مجتهد الشّبستريّ[3]. فغاية المؤوّل، ممّا يؤوّل، ليست الاقتراب أكثر ما يمكن من المقصد الرّباني لكلامه المقدّس؛ بل الانتصار للمذاهب والعقائد التي تفرض على النّصّ إكراهات جمّة.

«إنّ الظّاهرة التأويليّة، بما هي بحث عن معنى خفيّ وراء ظاهر الخطاب/ ضاربة في أعماق تاريخ الثقافة الإنسانيّة؛ لأنّها ظاهرةٌ محايثة بطبيعتها لوظيفة اللّغة باعتبارها نظاماً من العلامات، وملازمةٌ أيضاً لوظيفة الفكر باعتباره نشاطاً يهدف إلى استكناه مدلول تلك العلامات»[4]. وليست الثّقافة الإسلاميّة استثناءً في هذا السّياق، ولها مع التّأويل والتّفسير تاريخ طويل، وإنتاج غزير غزارة منطلقات المفسّرين والمؤوّلين الاجتماعيّة

---

(1) ابن خلدون، عبد الرّحمن، المقدّمة، الجزء الثّاني، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمّد الدّرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م، ص216.

(2) المرجع نفسه، ص216.

(3) الشبستري، مرجع سابق، ص24.

(4) ابن عامر، التوفيق، التجربة الدّينيّة بين الوحدة والتّنوّع، المركز الثّقافي العربي، ط1، 2013م، ص25.

والسّياسيّة والنّفسيّة والعرقيّة، وبعد أن ساد التّفسير النّقلي الآخذ بظاهر النصّ زماناً انفتحت التجربة التفسيريّة على مصراعيها عبر الاجتهاد العقليّ لدواعٍ مذهبيّة وكلاميّة وسياسيّة وظروف تاريخيّة أخرى حافّة، فكان التسنّن، وكان الاعتزال، وكان التّصوّف، وكان التّشيّع، ولكلٍّ منها دوافع ذاتيّة وموضوعيّة أثّرت، قليلاً أو كثيراً، في تدبّر الحروف المقطّعة في فواتح السّور القرآنيّة.

لم تعد الحقيقة، إذاً، في الإبستميّة الحديثة والمعاصرة، بدايةً من القرن التّاسع عشر تقريباً، المقصد الأساسيّ في المعرفة؛ بل صار المعنى محجّة المشتغلين في شتّى ضروبها، والمؤوّلون في هذا السّياق ليسوا استثناءً. وما اشتغالهما بالنّصّ القرآنيّ إلا لمزيد فهمه[1]، ولإنتاج هذا المعنى ديدن الإبستميّة الحديثة والمعاصرة.

ويبدو أن الوقت قد حان ليدرك سائر المسلمين في مشارق البلاد العربيّة والإسلاميّة ومغاربها أنّ التّجديد الدّيني يمرُّ حتماً عبر بوّابة التّأويل، وأنّ فلسفة الهرمينوطيقا هي معينه النظريّ الثريّ والمتين. وشتّان ما بين الرّغبة في التّجديد دون تجاهل لشرائط الفهم المعقول، وبين أن نطلق العنان لرغبة جامحة في التّأويل دونما ضوابط عقلانيّة وأخلاقيّة وقيميّة. وهو ما يعني، تبعاً لذلك، ضرورة الوعي بأهمّيّة النّقد والمراجعة والمصارحة والمطارحة لنتصالح مع زماننا، وتكون كلّ لحظة نيّرة في تاريخنا دافعاً لوصل واعٍ ومعقلن بين مكوّنات وجودنا ذاتاً لها من الخصوصيّات والمقوّمات ما يفردها

(1) يرى محمّد مجتهد الشبستري في مؤلّفه (الهرمينوطيقا الكتاب والسّنّة)، وفي الفصل الأوّل منه حول ملابسات فهم النّصوص، أنّ الفهم هو أحد ضروب المعرفة به، وهو مرحلة أكثر تطوّراً من قراءة النص، أو الاستماع إليه. إنّ دراسة موضوع الفهم، باعتباره ضرباً من ضروب المعرفة، له نظريّاته ومناهجه التي لم تظهر إلا في القرن التّاسع عشر، وحتّى ذلك القرن لم تكن هناك سوى خطوط عامّة لتفسير النّصوص الدّينيّة والفلسفيّة والفنّيّة والقانونيّة. راجع: الفصل الأوّل من كتابه، ترجمة حيدر نجف ومراجعة عبد الجبّار الرفاعي، دار التنوير، ط1، 2013م، ص11.

عمّا سواها من ذوات. فلا ضيرَ في أن يكون الإطار الجامع لهذا المسعى هو الاسترفاد من الآخر، والتّفاعل الإيجابيّ مع ما خدمه، ويخدمنا، في حاضرنا ومستقبلنا؛ من ذلك مثلاً هضم الدّرس الهرمينوطيقيّ بأسسه ومقوّماته، واستدعاء لحظات التعقّل في التاريخ العربي والإسلامي؛ لأنّهما بحقّ طوق النّجاة من الإغراق في الوثوقيّة.

وإذا كان المهتمّون بالنّصّ القرآنيّ قديماً قد وضعوا علوماً للقرآن، واشترطوا على كلِّ مفسّرٍ التمكّن منها قبل مباشرة مهمّة التّفسير قبل التّأويل، فإنّ خرق هذا الشرط بدافع الانتصار للعرق وللمذهب وللعقيدة ولصاحب الجاه والسّلطان يضطرّنا إلى التّساؤل عن جدوى التّنظير والتّقعيد والتّصنيف في العلوم القرآنيّة. والحال أنّ كلّ اتّجاهات التّفسير، دون استثناء، قد خرقت نظام الفهم والتدبّر، وأرست على أنقاضه متخيّلات عقديّة، منها ينظرون في القرآن، وبها يفسّرون سوره ويؤوّلون آياته ويتدبّرونها.

علم إعجاز القرآن: مقاربة نقديّة:

بأيّ معنى فهمت مقولة الإعجاز في الثّقافة العربيّة قديماً وتفهم اليوم؟ ما الذي يشرّع تبنّيها أو الشّكّ فيها والجدل حولها؟ وهل من سبيل إلى مساءلتها ومراجعتها وعقلنة التّعامل معها، ما يعني تنسيبها والوقوف على درجة صدقيّتها، ولا سيّما أنّ الاتّفاق حولها بات اليوم مطمحاً عسيراً نكاد نجزم باستحالته؟

إنّ الغاية من تناول «علم إعجاز القرآن» هي البحث في تاريخيّته، وفي الأسباب العميقة لنشأته وتطوّر دلالاته منذ بداية تشكّله في الثّقافة الإسلاميّة الكلاسيّكيّة إلى حدود الإبستميّة الحديثة والمعاصرة.

لقد كان للحداثة الأوربيّة، وما حقّقته من ثورات فكريّة وعلميّة، وقطائع إبستميّة، ومكاسب سياسيّة واجتماعيّة، خلال القرنين الماضيين، الأثر العميق في زحزحة الذّهنيّة العربيّة عن ثوابتها، وخلخلة يقينيّاتها ومسلّماتها، وانتاب الذّات الجماعيّة، كما الفرديّة، شكّ في القدرة على مسايرتها،

وتدارك التّأخّر الحضاريّ المسجّل في البلاد العربيّة على جميع الأصعدة. فكان لابدّ من تحيين الرّؤى والتصوّرات عن الذّات وعن الآخر، ومراجعة مقوّمات البنية الثقافيّة العربيّة.

وقد اختزل سؤال التّراث والحداثة/ الأصالة والمعاصرة... هواجس المثقّف العربيّ وقضايا مجتمعه، وتبلورت أفكار جديدة تتطلّع إلى استعادة ثقته الضّائعة، ورأب الصّدوع النّفسيّة التي خلّفتها فيه صدمة الحداثة الأوربيّة، ولا سيّما في بعديها الفكريّ والعلميّ، فضلاً عن السّياسي والاجتماعي والاقتصادي، كان من أبرزها فكرة الإعجاز العلميّ في النّصوص الدّينيّة التّأسيسيّة. فقد حاول دعاتها، من موقع دفاعيّ بحت، التّرويج لها عبر وسائل الإعلام المتاحة في الواقع المعيش والواقع الافتراضيّ[1]. ولئن عدّ بعضهم هذه الفكرة محاولةً محتشمةً لمجاراة التّقدّم العلميّ الحاصل في شتّى ضروب المعرفة الإنسانيّة من داخل النصّ الديني، واضعين إيّاها موضع شكّ ومساءلة، فإنّ بعضهم الآخر عدّوها برهاناً صادقاً على القدرة الإلهية الخارقة، وشرطاً أساسيّاً من شروط الإيمان الحقّ، وجب الاعتقاد فيها، والدّفاع عنها، والعمل على ترسيخها في الضّمير الجمعي.

وهكذا استحالت الفكرة إلى عقيدة خالصة، يُجادَلُ حولها، ويُرَوَّجُ لها، ويحرص دعاتها حرصاً شديداً على بثّها والتّشديد على شرعيّتها؛ للتّدليل على مدى التّقارب بين العلم ومنجزاته ومكتشفاته، فيَسِم الإبستميّة المعاصرة والدّين ونصوصه التّأسيسيّة: آيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة، بما يوحي بقدرة الدّين اللّامحدودة على استيعاب مستجدّات العلم عبر آليّة التّأويل. وفي حين أقام الأصوليّون، ولاسيّما الإسلاميّون منهم، الحجج على التّعاضد المتين بين

(1) لم يعد مسموحاً لنا، في ظلّ الثّورة الرّقميّة الكبيرة التي حقّقها العقل البشريّ في العصر الحديث، تجاهل الواقع الافتراضيّ الذي صار يزاحم بشدّة الواقع الحقيقيّ، ويؤثّر فيه تأثيراً مباشراً وعميقاً. فقدر المجتمع الإنسانيّ اليوم أن يعيش واقعاً حقيقيّاً وآخر افتراضيّاً، ورهانه الأوّل والأخير تحقيق المعادلة بينهما.

العلم والدّين[1] واحتواء القرآن على شتّى ألوان الإعجاز العلمي، حتّى غدت الفكرة عقيدةً راسخةً وحقيقةً ثابتةً لا تقبل الرّد أو النّقاش، راح العلمانيّون والعلمويّون المؤمنون بعقيدة العلم، وبقدرته على حلّ كلّ ما غمض من أسرار هذا الكون، يدحضون هذه الفكرة، كاشفين تهافت خطاب مدّعيها. وهكذا اتّخذ المبحث بعداً جدليّاً، وصارت الفكرة إحدى أهمّ المسائل الكلاميّة الحديثة، إن لم تكن الأهمّ والأحدث، باعتبارها فكرةً جامعةً تختزل، بشكل أو بآخر، مضامين السّجالات الكلاميّة القديمة، وتستجدّ العهد معها.

ومن المتّفق عليه بين أنصار هذه الفكرة أنّ «وجوه الإعجاز في القرآن» كثيرة[2]، راجعة، بحسب ما يظهر، إلى أربعة أصول؛ أوّلها: بلاغته وأسلوبه الخارجان عن طوق البشر، وثانيها: إخباره بالمغيبات ممّا كان أو يكون، وثالثها: جمعه ما يرتبط بمصالح الدّين والدّنيا على وجه يفوت مقدور البشر عادةً، ورابعها: غزارة علومه واحتواؤه على دقائق علميّة لم تكتشف إلّا بعد قرون متطاولة من نزوله[3].

---

(1) انظر: الحجوي، محمّد، «التّعاضد المتين بين العقل والعلم والدّين»، المجلّة الزّيتونيّة، من المجلّد الثّاني، العدد الثّاني، تشرين الثاني/نوفمبر 1937م، إلى المجلّد الثّالث، العدد الخامس، أيار/مايو 1939م.

(2) يرى مصطفى صادق الرافعي في مقال له بعنوان «حقيقة الإعجاز» أن القرآن «معجزٌ بالمعنى الذي يُفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه؛ فهو أمر لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغاً، وليس إلى ذلك مأتى ولا جهة، وإنما هو أثر كغيره من الآثار الإلهية يشاركها في إعجاز الصنعة وهيئة الوضع، وينفرد عنها بأن له مادةً من الألفاظ كأنها مفرغة إفراغاً مِن ذوب تلك المواد كلّها. وما نظنّه إلا الصورة الروحية للإنسان. إذا كان الإنسان في تركيبه هو الصورة الروحية للعالم كلّه، فالقرآن معجزٌ في تاريخه دون سائر الكتب، ومعجزٌ في أثره الإنساني، ومعجزٌ في حقائقه. وهذه وجوه عامة لا تخالف الفطرة الإنسانية في شيء، فهي باقية ما بقيت». أمّا رشيد رضا، فيرى أن إعجاز القرآن بمعانيه من الهداية والعلم أعظم من إعجازه بفصاحة عبارته وبلاغة أسلوبه. مجلة المنار، ج17، ص343.

(3) النّيفر، علي، «إعجاز القرآن»، المجلّة الزّيتونيّة، المجلّد الرّابع، العدد 3، ص79.

فالمتدبّر لآي القرآن حقّ تدبّرها يتجلّى له من وجوه إعجازه ما يبهر العقول، ويستهوي الألباب، وتقف النّفوس أمامه حيارى سكارى على حدّ عبارة الشّيخ **علي النّيفر**. وحسبه أنّ العلوم التي أخذت من القرآن تتجاوز المفهوم التّقليدي للعلم، بما هو كلام وفقه ولغة، لتشتمل على بعض الحقائق من مختلف العلوم الحديثة، التي تؤخذ منه بطريقة التّصريح أو التّلميح. فمن العلوم الجغرافيّة إلى العلوم الفلكيّة إلى علم التّشريح إلى غيرها من الفروع العلميّة المستحدثة، كلّها تجد لها في آي القرآن إشارةً عابرةً أومفصّلةً. «وبالجملة، إنّ جميع الاختراعات المدهشة والمصنوعات العجيبة التي ظهرت في هذه العصور، والتي ربّما سوف تظهر، تُشير لها آية ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾»[1].

إنّ فكرة إعجاز القرآن العلمي، التي سعى النّيفر إلى الاستدلال عليها، ليست مقصودة لذاتها، وإنّما موظّفة لخدمة غاية أسمى هي قدسيّة النصّ وإلهيّة مصدره. وفي ذلك نلمح مدى التراشح الفكري بين الزيتونيّين والأزهريّين في هذه المسألة بالذّات.

غير أنّ الاتّفاق الكلّي على هذه المقولة بدا مستحيلاً؛ إذ وجدنا من يرفضها، ويدعو إلى هدمها وتخليص عقول النّاشئة من سلطانها؛ لأنّها، في رأيهم، تدمّر القدرة على التّفكير المنطقي. «فمشكلة النّصّ الدّيني أنّه لا يقدّم معارف؛ بل يقدّم حقائق لا مناصَ من قبولها مهما بدت خارجة عن حدود العقل، من قصص الشّياطين والمخلوقات الناريّة إلى معجزات فلق البحر، وإحياء الموتى، والعروج في السّماء على ظهور الخيول المجنّحة»[2].

ويكفي أن نذكّر بالحملة الشّعواء التي حملها الصّادق النّيهوم[3] على

(1) النّيفر، علي، «إعجاز القرآن» المجلّة الزّيتونيّة، العدد 6، ص165-167.

(2) النّيهوم، الصّادق، «الطّفل المسحور: وباء الأصوليّة والتّعليم الدّيني»، مجلّة النّاقد، العدد 73، تموز/يوليو 1994م، ص4.

(3) ولد في بنغازي في ليبيا في العام 1937م، تلقّى علومه الابتدائيّة والثّانويّة في =

ممثّلي هذا التيّار الأصولي القائل بالإعجاز العلمي في القرآن، معتبراً أنّهم قد حوّلوا وجهة هذا النصّ المقدّس من كتاب هداية وبيان للنّاس «إلى كنز غريب من الكلمات السّحريّة، التي لا تشفي المرضى وتبارك الرّزق وتحمي من الحسد فحسب؛ بل تحوي جميع أسرار العلم في جميع العصور، أو كما قال الشّيخ الشّعراوي: لقد جاء القرآن ليكنز أسرار الوجود حتّى تجيء العقول المهيّأة بالقدرات والإمكانات لأن تفهم بعض أسرار القرآن»[1].

إنّ العصر الذي نحيا هو عصر العلم التجريبيّ، الذي لا يُقدّس المعرفة، ولا يعدّ الكتب الدّينيّة مصدراً للعلم، ولا يعترف بمبدأ العصمة من الخطأ، ولا يعوّل على أقوال رجال الدّين بالذّات. وهو ما دفع النيهوم إلى اعتبار خطاب القائلين بالإعجاز العلمي خطاباً متهافتاً لا تاريخيّاً؛ لأنّه يسقط الثّابت على المتحوّل، والمطلق على النّسبي. «ولم يكن في وسع الباحث الإسلامي، المنتصر لفكرة الإعجاز العلمي أن يقدّم للنصّ الدّيني خدمة أخرى سوى أن يحيله إلى نوع غريب من السّحر العلمي، الذي لا يستمدّ شرعيّته من موقعه كعقيدة مقدّسة؛ بل من كونه علماً عصريّاً مكتوباً بالشّيفرة يمكن إثبات نتائجه في ضوء العلم الحديث بالتجربة والحساب، وهي فكرة تبدو دينيّة في الظّاهر ولكنّها معادية جدّاً لمفهوم الدّين»[2].

= بنغازي، ثمّ الجامعيّة في القاهرة، وأعدّ أطروحة الدّكتوراه في الأديان المقارنة بإشراف بنت الشّاطئ، إلا أنّ الجامعة ردّت الأطروحة بحجّة أنّها معادية للإسلام؛ لكنّه نالها في جامعة ميونخ بإشراف مجموعة من المستشرقين الألمان، ثمّ تابع دراسته في جامعة أريزونا في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ليدرّس بعدها مادّة الأديان المقارنة في فنلندا وجنيف، حتّى وفاته في جنيف يوم الثّلاثاء 15 تشرين الثّاني 1994م، ودُفن في بنغازي. ركّز في كتاباته الأخيرة على دور الجامع في تحريك الدّيمقراطيّة، وعلى دور الإسلام المستنير وضرورة إخراجه من أيدي الفقهاء، وإعادة كتابة التاريخ العربي من منظور علمي تحديثي وعصري.

(1) النّيهوم، الصّادق، «الطّفل المسحور: وباء الأصوليّة والتّعليم الدّيني»، مجلّة النّاقد، العدد 73، تموز/يوليو 1994م، ص5.

(2) المرجع نفسه.

ومثل ما رفض النّيهوم فكرة الإعجاز العلميّ في النصّ القرآنيّ، رفض فكرة الإعجاز العددي في القرآن بتسخير الحاسبات، وإحصاء حروف القرآن وكلماته، للخروج بنتيجة علميّة مؤدّاها «أنّ من أوجه إعجاز القرآن، التي ظهرت الآن، إعجازه العددي، الذي اكتُشف منذ بضع سنين، ولا يزال يتوالى، ويتضاعف، ويظهر فيه الجديد في كلّ حين، وما بقي لَأَكْثَرُ ممّا سبق معرفته أصنافاً مضاعفةً»[1]. ولم يقف عند مجرّد رفض الفكرة؛ بل أبان عن وجاهة رفضه وشرعيّته؛ فبعد أن قدّم جملة من الأمثلة، التي عدّها الأصوليّون دليلاً واضحاً على الإعجاز العددي، مثل تكرار كلمة «شهر» اثنتي عشرة مرّة؛ أي بقدر شهور السّنة، وكلمة «اليوم» (**365**) مرّة؛ أي بقدر عدد أيّام السّنة، وكلمة «المغفرة» التي تكرّرت (**234**) مرّة، بينما ذكر «الجزاء» (**117**) مرّة؛ لأنّ المغفرة ضعف الجزاء... هذا فضلاً عن الرّقم (**19**)، الذي يتمتّع بهويّة سريّة في القرآن؛ فهو يساوي عدد كلمات سورة العلق (أوّل ما نزل من القرآن)، ويساوي أيضاً عدد كلمات آخر آية...

وبهذا الحشد من «الحقائق العلميّة» يبقى القارئ مشدوهاً مذهولاً منزوع القدرة على التّفكير المنطقي والتّحليل العقلاني، ما يحيله إلى «مخلوق غيبيّ تائه بين عوالم أسطوريّة مسحورة»[2].

ويتّهم النّيهوم القائلين بفكرة الإعجاز العددي بالتحايل على القرّاء وجمهور المؤمنين، وبخداعهم، وخلوّ منهجهم من روح العلم والأمانة. وقدّم لذلك بعض الأمثلة، من قبيل أنّ كلمة «اليوم» لم ترد (**365**) مرّة؛ بل وردت (**480**) مرّة على الأقلّ في صيغ منها يوم ويومكم ويومين... فضلاً عن أنّ التّقويم الشّمسي غير معتمد في القرآن، ثمّ إنّ الحديث عن العدد (**19**) فيه جهل بتاريخ الخطوط السّاميّة». فالخطّ العربي المستمدّ من الخطّ النّبطي لم

---

(1) المرجع نفسه، ص5.

(2) المرجع نفسه، ص6.

يستخدم الألف لكتابة الصّائت الطّويل في وسط الكلمة إلا في مرحلة متأخّرة نسبيّاً، ممّا نجم عنه اختلاف ظاهر في رسم كثير من كلمات القرآن بالذّات، ولو عاد الباحث إلى أيّ مصحف لوجد أنّ جملة «﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ تضمُّ ثمانية عشر حرفاً وليس تسعة عشر حرفاً بسبب حذف الألف من وسط كلمة الصّراط. والثّابت أنّ نتائج البحث بأسره هي مجرّد أحكام ملفّقة نجمت عن منهج انتقائيّ موجّه لشدّ انتباه القارئ إلى الزّاوية الخاطئة بوسائل الخداع البصري وحده. فالباحث لا يملك حقائق علميّة، ولا يلتزم بمناهج العلم؛ لأنّ مهمّته سحريّة بحتة، وقائمة أساساً على تطويع الدّين في خدمة السّحر»[1]. ويبدو العامل الإيديولوجي حاسماً في توجيه الرّؤى والتصوّرات، وقولبة المضامين وفق رؤية بؤريّة مخصوصة تشرّع توظيف جميع الوسائل المتاحة للإقناع بوجاهة طروحاتها دون سواها.

إنّ القول بالإعجاز العلمي في القرآن، حسب النّيهوم، لا يُراعي أبسط شروط البحث. فالباحث فيه ينطلق من اعتبار القرآن شيفرةً سرّيةً، حسب تعبيره، تحوي العلوم كلّها في الأزمنة كلّها، وتتوافر على كنوز المعارف الإنسانيّة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وهو في نظره افتراض مريب لا يقول به القرآن نفسه، ولا يستند إلى مفهوم الدّين.

ويتوقّف النّيهوم عند رؤيا النبيّ يوسف الواردة في القرآن، والتي فحواها أنّه رأى أحد عشر كوكباً والشّمس والقمر كلّهم له ساجدين، فأورد تفسير أحد الباحثين بأنّ القرآن يُحدّد أحد عشر كوكباً، ونحن نعرف تسعة فقط، وفي ذلك حثّ على اكتشاف ما لم يُكتشف. وبيّن أيضاً أنّ في التّوراة في (سفر التّكوين **10**) الجملة ذاتها «إنّي حلمت حلماً. وإذا الشّمس والقمر وأحد عشر كوكباً ساجدة لي». والرّقم كما يرى النّيهوم يُشير إلى إخوة يوسف وعددهم أحد عشر، بناءً على قول الإصحاح الثّاني والأربعين: «فنزل عشرة

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من أخوة يوسف ليشتروا قمحاً من مصر، وأمّا بنيامين فلم يرسله يعقوب مع أخوته» (تكوين**3**). فلا طائل، حسب الصّادق النّيهوم، من وراء تأويل الكواكب في الرّؤيا بأنّها إشارة إلى المجموعة الشّمسيّة التي اكتشف منها تسعة كواكب وبقي كوكبان رهن الاكتشاف مستقبلاً.

ويمضي الباحث ذاته في هدم كلّ ما قيل عن الإعجاز العلمي في القرآن بجملة من الحجج التاريخيّة التي تدعم موقفه في سجاله الكلاميّ، فتحوّل الآيات (**12- 14** من سورة المؤمنون 23): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، على يد الأصوليّين، إلى كشف علميّ غير مسبوق يستحيل صدوره عن معارف القرن الميلاديّ السّابع، هو زعم خاطئ بكلّ ما في كلمة الزّعم من معنى؛ «لأنّ علم الأجنّة كان قد تطوّر إلى درجة عالية على يد خبراء التّحنيط في مصر القديمة، فيما نشر أبقراط دراسات مخصّصة في هذا الموضوع بالذّات، منها كتابان أحدهما بعنوان (**طفل السّبعة أشهر**) والآخر بعنوان (**طفل التسعة أشهر**)، بالإضافة إلى مرشد للجرّاحين عن تفكيك الجنين في الرّحم، وقد شاعت هذه الأعمال بين أطبّاء الشّرق الأوسط. والواقع أنّ النّصّ القرآني لا يورد أيّة معلومات جديدة؛ بل يردّد المعلومات المتوافرة في عصره، ومنها أنّ الجنين يوجد كاملاً في نطفة الرّجل، وهي نظريّة وردت في سفر أيّوب على النّحو الآتي: «ألم تصبني كاللّبن وخثّرتني كالجنين كسوتني جلداً ولحماً فنسجتني بعظام وعصب» (**10/ 12**).

وبمثل ما فعل النّيهوم بعلم الأجنّة القرآني فعل بعلم الفلك القرآني؛ فالحديث عن انعكاس ضوء الشّمس على القمر لم يكن سرّاً علميّاً أفصح عنه القرآن؛ بل كان حقيقةً شائعةً قبل نزول القرآن بألف سنة على الأقلّ؛ ذلك أنّ أنكساغوراس[1] قد أعلن منذ القرن الخامس قبل الميلاد «أنّ القمر ليس

(1) نحو 500-428 ق.م، وُلد في أقلازومين في اليونان الآيونيّة، وهاجر إلى أثينا، =

جسماً وهّاجاً؛ بل هو كوكب يستمدّ نوره من الشّمس»[1]. ثمّ إنّ كرويّة الأرض في عصر القرآن لم تكن نظريّة معروفة فحسب؛ بل كانت حقيقة علميّة لا جدال فيها، وكان الفلكيّون في أثينا والإسكندريّة قد قاسوا محيطها بفارق قدره مئتي ميل فقط عن القياس المعتمد الآن.

إنّ الباحث الإسلاميّ، في نظر النّيهوم، «على الرغم ممّا يدّعيه من حبّ العلم والدّين، ليس عالماً، وليس متديّناً؛ بل مجرّد رجل مسحور استفرد به معلّمه الفقيه في سنٍّ مبكّرة، فخلقه على هيئته، ونفخ فيه من روحه، وورّطه في الفخ المميت نفسه الذي تورّط فيه الفقيه منذ زمن بعيد؛ الخلط بين معنى القدرة الإلهيّة ومعنى القدرة السّحريّة»[2].

ومقابل هذه الرّؤية النقديّة اللّاذعة، التي وضعت فكرة الإعجاز العلميّ موضع مساءلة ومراجعة فلسفيّتين، اضطلع الأخوان النّيفر[3]، وغيرهما كثير[4]، بمهمّة الدّفاع عنها ورسم ملامحها، وإصباغ الصّدقيّة والشرعية

= وكان بركليز قد جعلها مركزاً للفكر في اليونان كلّها، وظلّ أنكساغوراس فيها نحو ثلاثين عاماً، فلمّا أفل نجم بركليز تكالب عليه أعداؤه، واتّهموه بالإلحاد، وقضوا بنفيه، ومات في المنفى. ولم يضع أنكساغوراس إلّا كتيّباً في الطّبيعة الكونيّة ردّ فيه العالم إلى مزيج أوّليّ قديم توجد فيه كلّ الأشياء متناهية الصّغر... راجع: الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفيّة، دار المعارف، سوسة/ تونس، 1992م، ص72.

(1) النّيهوم، صادق، الطّفل المسحور: وباء الأصوليّة والتّعليم الدّيني، مجلّة النّاقد، العدد 73، تموز/ يوليو 1994م، ص8.

(2) المرجع نفسه.

(3) نعني بهما علي النّيفر و محمّد البشير النيفر، اللّذين اهتمّا بهذا المبحث في سلسلة من المقالات نُشرت على صفحات المجلّة الزّيتونيّة. وجدير بالملاحظة أنّ الأوّل قد كتب في إعجاز القرآن في المجلّد الرّابع في الأعداد: 3 و4 و6 بين سنتي 1940 و1941م. أمّا الثّاني، فقد وسّع من فكرة الإعجاز العلمي في النّصوص التّأسيسيّة، فكتب سلسلة من المقالات حول الآيات العلميّة في الأحاديث النّبويّة، وكلّها تحوم حول حديث الذّباب الملغز، وذلك في المجلّد التّاسع، الأعداد: 1 و2 و4 و7، سنة 1955م.

(4) تندرج بحوث عبد العظيم الزرقاني في مؤلّفه (مناهل العرفان) ضمن هذا الاتّجاه =

عليها؛ فقد عني الأوّل بإعجاز القرآن العلمي، باعتباره أوّلَ مصدر للتّشريع الإسلامي، في حين اهتمّ الثّاني بالمعجزات العلميّة في الأحاديث النبويّة ثاني مصادره، وهوما يؤكّد تطوّر الفكرة وتمكّنها من ضمير المسلمين الجمعيّ. ولعلّ السّبب الرّئيس في ذلك يعود إلى الظّرفيّة التّاريخيّة التي كان المجتمع التّونسي يعيشها مثل سائر بلدان العالم العربي والإسلامي؛ ظرفيّة اتّسمت بالجمود الفكريّ والرّكود الحضاريّ والقهر الاستعماريّ المذلّ.

لقد شعر العرب بعمق الهوّة الحضاريّة التي تفصلهم عمّن سواهم من المجتمعات التي حقّقت حداثتها الفكريّة، وقطعت أشواطاً خرافيّة في درب التمدّن والتحضّر والإنجازات العلميّة غير المسبوقة، وأيقنوا أنّهم مهدّدون في مقوّمات هويّتهم، وفي وجودهم، حتّى استحال الذّود عنها أولويّةً حضاريّةً مطلقةً.

وواضح أنّ الأخوين يحاولان تثبيت الفكرة في نفوس المسلمين التّونسيّين تقويةً لإيمانهم، فضلاً عن الرّغبة الجامحة في إقناعهم بعدم تعارض الدّين الإسلامي مع المنجزات العلميّة الأوربيّة، وهي فكرة توسّع في الحديث عنها، والكلام عليها الشيخ المغربي محمّد الحجوي في مقاله المطوّل الموسوم بـ(**التّعاضد المتين بين العقل والعلم والدّين**). وكان هذا التّأليف ردّاً على سؤال: هل الدّين فوق العقل والعلم مثل ما يقول غيرنا (غير المسلمين)، أو العقل والعلم فوق الدّين، فيؤدّي إلى التّحسين والتّقبيح العقليّين، وهو مذهب اعتزالي؟، رُفع إلى الحجوي وألقى الردّ عليه في شكل محاضرة في مكناس أوّل القعدة الحرام (**1354**هـ).

ثمّ ظهر هذا التّأليف في تونس بشكل مستقلّ في البداية، طبع المطبعة التّونسيّة (د.ت)[1]، ثمّ في شكل مقالات متابعة في (المجلّة الزّيتونيّة)، طبع

= المقرّ بأنّ القرآن هو كتاب هداية وإعجاز؛ «من أجل هذين المطمحين نزل وفيهما تحدّث وعليهما دلّ». راجع مؤلّفه المذكور، ص25.

(1) وهو مودوع في المكتبة الوطنيّة، تحت العدد 1020ع.

دار الغرب الإسلاميّ عن النّسخة الأصليّة المذكورة آنفاً من المجلّد **2**، العدد **2** تشرين الثاني/ نوفمبر **1937**م إلى المجلّد **3**، العدد **5**، أيار/ مايو **1939**م[1].

ويمكن للمطّلع على بحثنا[2] الوقوف على مدى التّراشح الفكري بين بلاد المشرق العربي وبلاد المغرب العربي حول القضايا المشتركة.

وتنهل فكرة الإعجاز من موروث القدامى الفكريّ؛ إذ يروى أنّ اللّه «قد أيّد نبيّه الكريم ﷺ بمعجزات كثر جليلة القدر إعلاماً بصدق رسالته، وإيذاناً بحقّيّة دعوته، ولقد بلغ بها القاضي أبو بكر ابن العربي عدّاً واستقصاءً إلى ألف معجزة، وذكر الإمام النّووي أنّها ألف ومئتان»[3] وقد ألمع صاحب المقال إلى أنّ وجوه الإعجاز في القرآن راجعة إلى أربعة أصول؛ أوّلها: الإعجاز اللّغوي الذي تحدّى فصاحة العرب وبيانهم، وثانيها: إخباره بالمغيبات ممّا كان أو يكون، وثالثها: جمعه لمصالح الدّين والدّنيا بما يتجاوز مقدور البشر، ورابعها: غزارة علومه واحتواؤه على دقائق علميّة لم تنكشف إلا بعد قرون متطاولة من نزوله. كانت هذه الأصول الأربعة بين منكر ومؤيّد منذ عهد الرّسول الكريم إلى يوم النّاس هذا؛ لذلك اتّسم الجدل حولها بطابع كلاميّ، حاز الأصل الرّابع منها ذروة سجالاته في الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة.

---

(1) وهذا المقال كان مدار بحثنا في إطار شهادة الدّراسات المعمّقة الذي أشرف عليه د. كمال عمران، وناقشناه في تاريخ 30 أيار/ مايو 2003م.

(2) انظر: بوشعّالة، شكري، إشكاليّة الدّين والعلم من خلال المجلّة الزّيتونيّة؛ محمّد الحجوي نموذجاً، بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة في اللّغة والآداب العربيّة، إشراف د. كمال عمران، نوقش بتاريخ 30/ 5/ 2003م، كلّيّة الآداب في منّوبة، ص13-17.

(3) النّيفر، علي، «إعجاز القرآن» المجلّة الزّيتونيّة، المجلّد الرّابع، العدد الثّالث، كانون الأول/ ديسمبر 1940م، ص79.

ويقرّ النّيفر صراحةً بانخراط خطابه في النّهج الفكريّ الذي اختطّه المتكلّمون القدامى معلناً بذلك تقليديّة تصوّره لهذه المسألة الكلاميّة حينما ضمّنه مقالتي الإمامين فخر الدّين الرّازي، وابن تيميّة، فنقل عن الأوّل قوله: «قد تأمّلت الطّرق الكلاميّة والمناهج الفلسفيّة، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطّرق طريقة القرآن». وعن الثّاني: «أحسن الأدلّة العقليّة الأدلّة التي بيّنها القرآن وأرشد إليها الرّسول»[1] ومع تطوّر العلوم والمعارف الإنسانيّة بفضل الثّورات العلميّة المتتالية، صار لزاماً على العرب مواكبتها، ومجاراة نسقها، غير أنّ السّبيل إلى الحداثة بدت وعرة وشائكة عسّرت مهمّة طالبيها. ولعلّ السّبب الرّئيس في ذلك يعود إلى إشكال المرجعيّة؛ ففي حين أقرّ بعضهم بضرورة تفعيل مبادئ الحداثة الأوربيّة وشروطها عبر تجربة اليوميّ والتّفاعل مع الواقع المعيش، الذي ارتكز أساساً على العلم، رأى غيرهم أنّ السّبيل إليها يمكن أن ينبع من الدّين عبر آليّة التّأويل، وهو قادر على احتوائها، بما أنّه لا يتعارض معها. ولعلّ علم إعجاز القرآن، بتلويناته المختلفة، ولاسيّما الإعجاز العلميّ، يختزل هذا التّصوّر، ويكشف النّقاب عن هذه الآليّة التي راج استخدامها في العصر الحديث لإثبات فكرة توافق القرآن مع العلوم الحديثة في شتّى الميادين. وقد أشار الشّيخ علي النّيفر إلى أنّ: «بعض الحقائق من مختلف العلوم تؤخذ من القرآن بطريقة التّصريح، وبعضها يؤخذ بطريقة التّلويح»[2] وهذا يعني أن لا مناص من التّأويل، أو الهرمينوطيقا[3]، لاستدرار ما خفي عن العقول قروناً، وما كان من آي القرآن مكنوناً.

---

(1) المرجع نفسه، العدد الرّابع، ص101.

(2) المرجع نفسه، العدد السّادس، ص165.

(3) هو فنّ تأويل الكتب المقدّسة أو غير المقدّسة، وتعرّف تارةً بأنّها شرح أو ضرب من الفيلولوجيا، وأحياناً أخرى كتفكير منهجيّ في ممارسة التّأويل. وهرمس، رسول الآلهة، عُدّ من اخترع اللّغة والكتابة وكلّ طرق التّأويل. وقد ورد اللّفظ أوّلاً عند =

لقد رأى الشّيخ النّيفر في عدد من آيات القرآن إشارات علميّة لعلوم شتّى كانت وقت التّنزيل تحت ستر الخفاء على حدّ عبارته؛ «فلا شبهة، والحالة تلك، أنّ اشتمال القرآن عليها معجزة واضحة، وبرهان ساطع على أنّ القرآن من عند اللّه العليم الخبير، وهو مصداق قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: 38][1]. وبالجملة، إنّ جميع هذه الاختراعات المدهشة والمصنوعات العجيبة، التي ظهرت في هذه العصور، والتي ربّما سوف تظهر، تُشير لها آية ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾»[2]. من هنا تأتّت فكرة «المعجزة الخالدة لرسول الإسلام عليه الصّلاة والسّلام، التي لا تبليها الأيّام، ولا تخلق جدّتها الأعوام»[3].

= أفلاطون، وارتبط بدلالة تقديسيّة؛ فالتّأويل عنده ليس تعبيراً عن الأفكار، وإنّما هو معرفة الرّسول الذي يملك خاصّيّة الإذعان؛ لكن «أرسطو» لم يضف على اللّفظ إلّا دلالة معرفيّة منطقيّة، وهكذا تطوّر المعنى المعرفيّ للهرمينوطيقا لتدلّ على التّأويل، بيد أنّ الأصل المقدّس القديم عمل باستمرار على تصوّر الهرمينوطيقا فنّاً. ثمّ ظهر فنّ التّأويل في علم اللّاهوت، وقد مارسه آباء الكنيسة، ولا سيّما عند القدّيس أوغسطين في كتابه (العقيدة المسيحيّة).

مع شلايرماخر سيُحرّر فنّ التّأويل من عناصره العقائديّة، ليتأسّس الفهم عنده على قاعدة تأويليّة، فصار فنّ التّأويل قاعدة كلّ العلوم الإنسانيّة، وقد دعا إلى قيام هرمينوطيقا عامّة؛ أي نظريّة عامّة للتّأويل. وقد اهتمّ شلايرماخر باللّغة، باعتبارها أحد العوامل المقوّمة للخطاب، وواقعاً ذهنيّاً خاصّاً يحدّد الفرد. والتّأويل ليس مجرّد أداة لفهم الخطاب ومعناه؛ بل هو سعي دؤوب إلى فهم المتكلّم، بما أنّ الخطاب يُمثّل جزءاً من ذاتيّته. راجع: الزّواري، سارّة التّونسيّ، المعجم الفلسفي النّقديّ، مطبعة التّسفير الفنّيّ، ط1، 2005م، ص444-445 بتصرّف.

(1) الآية كاملة: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعَام: 38].

(2) النّيفر، علي، «إعجاز القرآن»، المجلّة الزّيتونيّة، المجلّد الرّابع، العدد الثّالث، كانون الأول/ ديسمبر 1940م، ص167.

(3) المرجع نفسه.

إنّ تطوّر فكرة الإعجاز في القرآن يعني تحيين فاعليّة الدّين في الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة، وإقرار تعاضده مع العلم. ومثل ما تحدّى القرآن العرب في بلاغتهم وفصاحتهم على عهد تنزيله، تحدّى الغرب في علومهم ومكتشفاتهم عبر تأويله. ولم تكتفِ هذه الآليّة بالاشتغال بالنّصّ التّأسيسيّ الأوّل؛ بل تجاوزته لتشتمل على الحديث النّبويّ ثاني النّصوص التّأسيسيّة. وجدير بالملاحظة، في هذا المقام، أنّ تلك الفكرة قد ارتقت إلى مستوى العقيدة التي لا تقبل النّقاش أبداً؛ بل إنّها قد ضُخّمت وطُوّرت مع تطوّر وسائل الإعلام. ويبدو أنّ الأمر بدهي؛ لأنّ آليّة إنتاج النّصوص مكتوبة ومسموعة ومرئيّة بقيت على حالها، فكلّما ظهر جديد علميّ إلا وانبرى بعض علماء التّفسير إلى تأويل آية أو حديث نبويّ حتّى يتوافق مضمونهما مع ما توصّل إليه العلم الحديث؛ إنّها محاولة لمجاراة العلم من داخل الدّين. ولكن، إذا كان القرآن قد حوى ألواناً من الإعجاز العلميّ والإشارات العلميّة، في شتى ضروب المعرفة الإنسانيّة، فلمَ لم تُستثمر تلك الإشارات لإرساء علوم عربيّة، وما بال المكتشفات العلميّة، في الحقبة التّاريخيّة الرّاهنة، غربيّة المنشأ عربيّة الاستهلاك إسلاميّته؟ ألئنّ طريق العلم هو غير طريق الدّين، أم بسبب تواكل المسلمين واكتفائهم بتفسير النّصوص التّأسيسيّة تفسيراً علميّاً، دون بذل الجهد في تحصيل العلوم، وتحصين العقول من التّصحّر الفكريّ، لكسب رهانات البحث العلميّ والتّقدّم التّكنولوجيّ؟ هل تكفل الإشارات العلميّة وحدها إرساء قواعد متينة ودعامات ثابتة للعلم في الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة؟

إنّ من ألوان الإعجاز اليوم ما لم يكن متداولاً في القرون الأولى من التّاريخ العربيّ الإسلاميّ؛ بل كان مقالة ما بعديّة أسقطها المسلمون المتأخّرون على النّصّ القرآنيّ تعويضاً عن شعورهم بالعقم علميّاً؛ «لذلك رفضها العديد من المفكّرين، وقد أراد دعاتها مجاراة المكتشفات العلميّة من داخل المنظومة الدّينيّة، عبر تأويل آي القرآن، وظهور تفاسير علميّة لكامل

القرآن، ومن أبرزها تفسير طنطاوي جوهريّ[1] فمحاولة المواءمة بين الآيات القرآنيّة والمكتشفات العلميّة هي محاولة لاستيعاب الدّخيل العلميّ في المتأثّل الدّينيّ، وكأنّها ضرب من أسلمة العلوم، فصار من الممكن الحديث عن علم الفلك القرآنيّ، وعلم الأجنّة القرآنيّ، وعلم الأرض القرآنيّ، وعلم الطّبّ القرآنيّ، وعلم الحشرات القرآنيّ، وغيرها من المجالات العلميّة التي ما إن تلمح إشارة قرآنيّة لما يُعدّ من خواصّ هذا العلم، أو ذاك، حتّى تُعدُّ دليل إعجاز علميّ. ويتّضح من خطاب القائلين بفكرة الإعجاز العلميّ أنّ المقصد من السّجال حولها، والدّفاع عنها، هو إثبات قدسيّة القرآن وردّ كلّ شبهة عنه، وأنّ مصدره إلهيّ لا بشريّ[2].

إنّ عمق التّرابط بين الدّين والعلم تجسّده فكرة الإعجاز العلميّ سليلة علم الإعجاز القرآنيّ، وقد استشرت في مشارق البلاد العربيّة ومغاربها، ما عكس وحدة التّصوّر، وتراشح الأفكار، وتناسل الخطابات حول هذه المسألة/ العقيدة داخل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، والتي كان لعلوم القرآن دور حاسم وفعّال في منحها الثّقل الإبستميّ.

لقد سعت إدارة مجلّة (العلم والإيمان) التّونسيّة، في سبعينيات القرن الماضي، إلى البرهنة على أنّ العلم مستوحى من جوهر القرآن، وأنّ العربيّة

---

(1) 1870-1940م، أديب مصريّ له اشتغال بالتّفسير والعلوم الحديثة، من مؤلّفاته (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) و(جواهر العلوم) و(الحكمة والحكماء).

(2) يقول موريس بوكاي في السّياق ذاته: «لقد تجلّى لي أنّ مكتسبات العلم ضروريّة لفهم كثير من الآيات، وأنّ دراسة القرآن على ضوء المعارف العصريّة تقود، من جهة أخرى، إلى اكتشاف كلام قرآنيّ سابق لزمانه بما يزيد على ألف سنة... وإنّ ما نعرفه عن تاريخ العلوم ليجعل من المستحيل أن يكون إنسان ما قبل نحو أربعة عشر قرناً هو قائله. وحيث إنّ القرآن يضع أمام تفكيرنا تأكيدات تُمثّل تحدّياً للتّفسير البشريّ، يبدو أنّ كلّ تناقض بين الدّين والعلم قد أبطله هو بالذّات». راجع: نقرة، مصطفى، القرآن والبحث في إعجازه العلميّ، الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين، ح/ 84، ص39.

لغة علم، وأنّ تراثنا العلميّ المهمل هو أساس رقيّ الشّعوب الحضاريّ؛ لذلك اجتهدت في التّوفيق بين الإسلام والعلم العصريّ والعربيّة والمعرفة العلميّة[1] ويقيننا أنّ هذا السّعي لم يأتِ من فراغ؛ بل كانت لعلوم القرآن المتوارثة مساهمةٌ فعّالة في بلورتها داخل الخطابات العربيّة الحديثة والمعاصرة.

وعلى الرغم من كلّ ما قُدّم من وجوه الإعجاز العلميّ في القرآن، فإنّنا لا نعدّه كتاب علم، و«لم يَأْتِ لتعليم الناس شيئاً من العلوم الطبيعية، ولكن مع ذلك لم تخلُ آياتُه مِن التعبيرات العلمية، ولا مِن الإشارة إلى حقائق كثيرة من المسائل الطبيعية»[2] وهذا الإقرار يضع حدّاً لإطلاقيّة الفكرة، ولوثوقيّة القائلين بها. وإذ لا يُنكر أغلب الباحثين مدى التّقارب الكبير بين الآيات القرآنيّة ونتائج البحوث المخبريّة في شتّى ضروب المعرفة العلميّة، فإنّ ذلك لا يغني عن التّساؤلات الآتية: هل تكفل لنا الإشارات العلميّة الواردة في القرآن والسّنّة إرساء نهضتنا العلميّة وحداثتنا الفكريّة؟ أليس الأحرى بنا تنسيب مقولة الإعجاز العلميّ[3] بدل التّسليم العفويّ بها،

---

(1) راجع مقدّمة العدد الثّامن من مجلّة العلم والإيمان لسنة 1972م، ص3 وما بعدها؛ حيث رأى البشير التّركي في هذا التّوفيق بين الدّين والعلم أساساً متيناً للثّورة الحضاريّة التي توفّر التّقدّم في جميع المجالات.

(2) مجلّة المنار، المجلّد الحادي عشر، ص441 وما بعدها.
راجع أيضاً: مقال صاحب المنار في المجلّد الرّابع عشر، ص577، المعنون بـ«علم الفلك و القرآن»، حيث يقول: «فكل مسألة جاء بها القرآن حق لا يوجد في العلم الطبيعي ما يكذبها؛ لأنه وحي الله حقّاً، والحقُّ لا يناقضه الحق ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصّلَت: 53].

(3) لأنّ القرآن هو كتاب هداية أساساً، وعلى العقل العربيّ إن رام الالتحاق بركب التّقدّم الفكريّ والتّطوّر العلميّ أن يسلك طريق العلم الحقّ، فلا يقنع بمجرّد تأويل النّصوص التّأسيسيّة تأويلاً علميّاً.

والاكتفاء بمجاراة العلم من داخل الدّين عبرها، دون أن يحرّك العقل العربيّ ساكناً لاستنبات مبادئ التّفكير العلميّ الصّحيح وشروطه الأساسيّة لتحقيق النهضة المنشودة التي طال انتظارها؟ هل تقتصر مقولة الإعجاز العلميّ على القرآن والسّنّة المحمّديّة، أو أنّها تشتمل على نصوص تأسيسية أخرى؟

«من المؤسف حقّاً أن يتحوّل هذا الكتاب الإلهيّ العظيم، الذي نزل على الرّسول الأمين ليخرج النّاس من الظّلمات إلى النّور، إلى نظريّات علميّة وعلوم فلكيّة... والقرآن ليس نظريّات علميّة، ولا طبيّة، ولا تكنولوجيّة، ولا يجوز أن يحسب كتاب اللّه من الكتب الطبيّة، ولم يجئ الإسلام أصلاً للطب، وليس هذا من أهدافه؛ فالآيات التي جاءت تزيد في الإيمان النموّ والقوّة والعمق، وتقدّم للإنسان العون على معرفة سنن اللّه الكونيّة مالم يكن يعرف. وقد ذهب بعضهم إلى أنّ كثيراً من النّظريات العلميّة الحديثة، التي تفتق عنها الذّهن البشريّ بعد أجيال من الخبرة والتّجارب، قد سبق إليها القرآن قبل أربعة عشر قرناً، وحاولوا الاستدلال على صحّة دعواهم بتحميل الألفاظ فوق ما تحتمل، حتّى زعموا أنّ في القرآن أدلّة على اختراع المذياع و التلفون والطّائرة والقنابل الذّرّيّة و... و...»[1].

وعلى الرغم من رفض صاحب هذا الموقف تحوّل القرآن من كتاب هداية إلى كتاب علم ونظريّات علميّة، نراه يمارس الفعل التّأويليّ ذاته على النّصّ القرآنيّ، وكأنّه ينزّه نشاطه[2] التّأويليّ عن السقوط في السّفاسف والمغالطات، وكأنّ لهذا النّوع من التّفسير أيضاً درجات متفاوتة، واتّجاهات متمايزة[3]، يدّعي فيها كلّ اتّجاه جدارته بامتلاك الحقيقة دون غيره من

(1) راجع مجلّة العلم والإيمان، مرجع سّابق، ص5-6.

(2) يشتمل هذا التّنزيه على محاولات البشير التّركي التّأويليّة في باب الإعجاز العلميّ من مجلّته العلم والإيمان، حيث أثنى هذا الطّالب على الأستاذ؛ لأنّه لم يسلك مسلك التّقوّل المفرط على النّصّ القرآنيّ، وأثبت جدارة فائقة في استنطاق النّصّ دون تكلّف.

(3) أبان د. محمّد عبد المنعم الخاقاني، في مقال له بعنوان: «التّفسير العلميّ للقرآن»، =

المحاولات التّفسيريّة، فنراه يصرّح برغبته في خوض غمار العمليّة التأويلية، «ليعرف كلّ باحث عن الحقيقة عن اللّه، ويعرف عن الدّين، ويطمئنّ المسلم بإيمانه على إسلامه» على حدّ عبارته.

«وهكذا نصطدم مجدّداً بالسّؤال المحيّر الآتي: لماذا ينتظر العرب المسلمون مكتشفات الغرب في شتّى المجالات المعرفيّة حتّى يتحدّثوا عن إعجاز علميّ في هذه الآية، أو تلك، ليتماهى الدّينيّ مع العلميّ، ويصبح التّفكير الإسلاميّ وفق هذه الرّؤية تفكيراً علميّاً، ويتحوّل القرآن من كتاب هداية نزل على الرّسول الأكرم ليتمّم مكارم الأخلاق إلى كتاب علم، كما صرّح بذلك البشير التّركي في إحدى مقالاته عن الإعجاز العلميّ في القرآن[1].

ولئن وجدت هذه الرّؤية من المؤيّدات النّصّيّة، والأصوات المنادية بها، ما يدعمها، فإنّ السّؤال الذي نثيره هو: هل الفكرة كامنة في القرآن كمون النّار في الحجر، وانتظرت قروناً حتّى تفتّح مغالقها، أو أنّها جهد تأويليّ بشريّ جُرّت بمقتضاه العلوم إلى القرآن، وجُرّ القرآن إليها، فلا يعدو أن يكون محاولةً محتشمةً لمجاراة الحداثة الغربيّة من داخل النّصّ الدّينيّ، وبآليّات تأويليّة تستنفد كلّ الطّاقات الدّلاليّة للألفاظ القرآنيّة، حتّى تفيد ما يُراد لها أن تفيد، لا ما بُعثت أصلاً لإفادته؟

= صدر في مجلّة الثّقافة العربيّة، طرابلس، السّنة الثّالثة، العدد 11، تشرين الثاني/ نوفمبر 1976م، بين 44 و47؛ عن أنّ لهذا النّوع من التّفسير اتّجاهات مختلفة، وقد شدّد على أنّ مردّ الاختلاف هو خضوع التّفسير لعوامل موضوعيّة عدّة، و رأى أنّ التّفسير العلميّ للقرآن صنفان: صنف أوّل هو التّفسير العلميّ المتعسّف، وفيه تكلّف وعسف يبعدنا عن الاعتدال والتّحفّظ من النّظريّات العلميّة التي لم تتّفق عليها الآراء؛ وصنف ثان: هو التّفسير العلميّ الموضوعيّ، الذي يُمثّل خطوة تقدّميّة ذات خطر إذا ما قورنت بالوسائل الفجّة غير المحدّدة التي يتّبعها من يسمّون أنفسهم بملتزمي الطّريقة التّقليديّة، التي لا تستطيع مقاومة التّمحيص الدّقيق.

(1) راجع: مجلة العلم والإيمان، مرجع سابق، ص25 وما بعدها.

ولاشكّ في أنّ القول بالإعجاز العلميّ النصوصيّ يستمدّ بعض شرعيّته من فكرة الإعجاز مطلقاً، سواء أتعلّق الأمر بأفعال الرّسل المعجزة، أم بأقوالهم، الشخصيّة منها أو الموحى بها إليهم. وهو ما يُفسّر، إلى حدٍّ بعيد، رواج فكرة الإعجاز العلميّ في النّصوص المقدّسة دون استثناء، وإن بنسب متفاوتة، ما يدفع إلى الإقرار مجدّداً ببشريّة الفكرة، وضرورة تنسيبها، والحدّ من إطلاقيّتها.

ولا يمكن عزل مقولة الإعجاز عن الغاية العقديّة المتمثّلة في إثبات قدسيّة النص الديني، التي تتخذ التّأويل مطيّةً لنشر الدّعوة، والتّبشير بالدّين، وتعزيز مكانته في صدور معتنقيه. هي إذاً استمرار لفكرة الإعجاز الربانيّ في إطلاقيّتها، وتحيين لها بعد انقضاء عصر المعجزات، فكان لزاماً أن يتبدّى الإعجاز الرّباني أقوالاً بعد أن تجلّى أفعالاً على أيدي الرّسل والأنبياء. ولكلّ أتباع دين «أجندة» تبشيريّة ترى في القول بالإعجاز العلميّ في النصّ المقدّس سنداً قويّاً، طالما أنّه يحيّن فاعليّة الخطاب الديني عبر الإذهال بتعدّد ألوان إعجازه، التي تجاوزت المتعارف لتتّحد مع الطّارف العلميّ والحادث المخبري.

إنّ للعهدين القديم والجديد، كما القرآن، إعجازهما العلميّ، هذا ما تُشدّد عليه العديد من المواقع الإلكترونيّة، التي تؤكّد احتواء الكتاب المقدّس، بعهديه، «الكثير من النّظريّات العلميّة، وما يزال العلم يبحث عنها ويكتشفها تباعاً؛ فقد حوى الكثير من الحقائق العلميّة، وبه أكثر من **(300)** عقار طبي استعملها قدماء بني إسرائيل في وصفاتهم الطبيّة، كما ذكر الكتاب المقدّس موضوع خلقة النّباتات قبل الحيوان، وهذا ما يوافق العلم الحديث... إلخ»[1].

---

(1) أبحر مثلاً على المواقع الآتية لتتبيّن أنّ فكرة الإعجاز العلميّ في النّصوص المقدّسة هي فكرة جامعة لكلّ النّصوص دون استثناء، وهو ما يعني ضرورةً مساءلتها وإعادة التّفكير فيها تفكيراً عقلانيّاً:

St-takla.org / www.zaidal.com / mansourabbadi.maktoobblog.com.

ومن هنا تأكّدت لدينا قناعة مفادها بشريّة الفكرة ونسبيّتها، ما يدفع إلى التّقليل من وثوقيّة القول بها، والتّسليم الأعمى بصدقيّتها. وحاصل ما تقدّم، أنّ الغاية من الكتب المقدّسة إنّما هي غاية دينيّة روحيّة بالأساس، وهي التي تمنحها منزلتها السّامية في قلوب معتنقيها. أمّا أن يُزجّ بها في ميادين العلوم والتّجارب المخبريّة باعتساف آياتها، فهذا، في نظرنا، بحاجة إلى المراجعة والتّمحيص الدّقيق؛ لأنّ التّفسير العلميّ، كما أسلفنا القول، هو شكل من أشكال مجاراة النّسق السّريع للمكتشفات العلميّة عبر بوّابة التّأويل والهرمينوطيقا، ويقيننا راسخ من أنّ تنسيب فكرة الإعجاز العلميّ في النّصوص التّأسيسيّة من شأنه أن يدفع الإنسان العربيّ إلى التّعويل أكثر على ذاته في صنع حداثته، فيتّحد اتحاداً حقيقيّاً مع متطلّبات العلم الموضوعيّة التي ساهم فيها العقل العربيّ الإسلاميّ زمن ازدهار حضارته في تشييد صرحه، وتمتين دعائمه، لتنعم البشريّة عبر الزّمان و المكان بثمراته. وحسبنا في هذا المستوى من البحث إعادة التّفكير في مقولة الإعجاز من اللّغويّ البيانيّ إلى العلميّ، ولم تكن غايتنا تصديقها، أو تكذيبها، بقدر الكشف عن الأسباب الكامنة وراء طفوّها على سطح المفكّر فيه في الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة ضمن ما اصطلح على تسميته بعلم الكلام الحديث. وقد أبنّا عن الأسباب الذاتيّة والموضوعيّة التي دفعت المفكّرين العرب، في العصر الرّاهن، إلى السجال حولها، واختبار درجة صدقيّتها؛ هذه الأسباب والدّوافع يمكن ردّها إلى سيطرة العلم والمعرفة العلميّة على الفترة الحديثة والمعاصرة، على الرغم من حضور الدّين اللّافت، وعودته إلى ساحة المفكّر فيه، وهذه السّيطرة أوقفت العرب والمسلمين على درجة التخلّف الحضاريّ الذي يشوب حاضرهم، ويُهدّد مستقبل أجيالهم، إن لم يحرّكوا ساكناً لتدارك ما فات، وحتّى تتحقّق الحداثة الفكريّة والحداثة الحضاريّة.

هكذا كان للحداثة الأوربيّة الأثر العميق في زحزحة الذّهنيّة العربيّة عن ثوابتها، وخلخلة يقينيّاتها ومسلّماتها، وانتاب الذّات الجماعيّة، كما الفرديّة،

شكٌّ في القدرة على مسايرتها، وتدارك التّأخّر الحضاريّ المسجّل في البلاد العربيّة على جميع الأصعدة. وقد اختزلت فكرة الإعجاز هواجس المثقّف العربيّ وقضايا مجتمعه، أملاً في استعادة ثقته الضّائعة، وحفظ ماء الوجه، ورأب الصّدوع النّفسيّة التي خلّفتها فيه صدمة الإبستميّة الحديثة والمعاصرة، ولا سيّما في بعديها الفكريّ والعلميّ.

الخاتمة:

لعلّ ما يمكن استخلاصه ممّا تقدّم أنّ علوم القرآن بوجه عام، وفي ظلّ الإبستميّة المعاصرة، لم تستطع، على الرغم من اشتراط التمكّن منها قديماً قبل مباشرة تفسير القرآن وتأويله، الصّمود في وجه الانتماء الإيديولوجيّ والعرقيّ والفرقيّ والسياسيّ. وأفضى بنا تدبّر المؤلّفات فيها، قديماً وحديثاً، إلى شبه يقين بأنّ هذه العلوم، وإن بدا عليها ثبات الحضور، تبقى في نظرنا بحاجة إلى المساءلة والنّقد والمراجعة ونزع هالة القداسة عنها؛ لأنّها تبقى عملاً بشريّاً قابلاً للزّيادة والنّقصان، والوقوع في الزّلل؛ بل إنّنا نرى أنّ من علوم القرآن ما كان مثار إشكالات معرفيّة وعقديّة جمّة، والحال أنّها وُضعت لما فيه خير الإسلام والمسلمين وكتابهم المنزّل.

إنّ علوماً، مثل علم القراءات، أو علم فواتح السّور، أو علم التفسير، أو علم الإعجاز، وإن ساهمت في توسيع نطق المعاني في النّصّ التّأسيسيّ، إلا أنّها، في المقابل، كانت مثار عدد من المطبّات العقديّة والفقهيّة والإبستميّة. فسمة الانفتاح في مصطلح «علوم القرآن» قد أفضت إلى تضاعف المباحث المطروقة فيها على امتداد تاريخ تشكّلها الطّويل. وهذا التّضاعف قد أسبغ على الجهد البشريّ أحياناً قداسة المصدر الإلهيّ للنصّ القرآنيّ، وهو أمر نراه من الخطورة بمكان؛ لأنّه يعصم من التّعامل الآمن وغير المحرج لبعض قضاياه.

إنّ تعميق النّظر في «علم القرآن والكتاب المقدّس»، باعتباره من العلوم الجديدة التي لم يلتفت إليها مصنّفو علوم القرآن قديماً، قد يمكّننا «من الأخذ

بمنطلقات نظريّة، ومن توظيف طرق منهجيّة، ومن التّعامل مع صيغ إجرائيّة، تتيح لنا مراكمة المعارف في نطاق علم الأديان المقارن»[1]، وهو ما يدفعنا دفعاً إلى المزيد من تدبّر القرآن وعلومه تدبّراً موضوعيّاً قوامه النّقد والمراجعة، عسى أن ينأى بمقارباتنا عن التّورّط في التّمجيد الزّائف أو التّحامل المقيت. وما اشتغالنا ببعض قضايا علوم القرآن في هذا البحث إلّا مساهمة متواضعة في تفعيل تلك المقاربة الموضوعيّة للمسائل الدّينيّة صلب الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في ضوء الإبستميّة المعاصرة، نأمل أن تتلوها مساهمات بحثيّة أخرى تميّز «الخبيث من الطّيّب» في تراثنا.



(1) العلّاني، محمّد الصّحبي، مرجع سابق، ص52.

المصادر والمراجع

المراجع العربيّة:

- ابن خلدون، عبد الرّحمن، المقدّمة، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمّد الدّرويش، دمشق، ط1، 2004م، الجزء الثّاني.
- إقبال، محمّد، تجديد الفكر الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود، دار الهداية، ط2، 1420هـ/ 2000م.
- بوشعّالة، شكري:
  - إشكاليّة الدّين والعلم من خلال المجلّة الزّيتونيّة محمّد الحجوي نموذجاً، بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة، إشراف د. كمال عمران، نوقش بتاريخ 30 أيار/ مايو 2003م.
  - الدّين والعلم في الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة من خلال المجلّات، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، ط1، نيسان/ أبريل 2016م.
  - المتخيّل العقديّ وعنف التّأويل، بحث أُلقي في إطار اليوم الدّراسيّ حول المتخيّل والعنف الذي نظّمته وحدة بحث المتخيّل مع مؤسّسة مؤمنون بلا حدود في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في صفاقس بتاريخ 28 نيسان/ أبريل 2016م.
- التركي، البشير، مجلّة العلم والإيمان، العدد الثّامن، السنة 1972م.

- الجمل، بسّام، أسباب النّزول علماً من علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م.
- الحجوي، محمّد، «التّعاضد المتين بين العقل والعلم والدّين»، المجلّة الزّيتونيّة، المجلّد الثّاني، العدد الثّاني، تشرين الثاني/ نوفمبر 1937م، إلى المجلّد الثّالث، العدد الخامس، أيار/ مايو 1939م.
- الخاقاني، محمّد عبد المنعم، مقال «التّفسير العلميّ للقرآن» مجلّة الثّقافة العربيّة، طرابلس، السّنة الثّالثة، العدد 11، تشرين الثاني/ نوفمبر 1976م.
- الزّركشيّ، بدر الدّين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أحمد علي، 1427هـ/ 2006م.
- الزّرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان، دار الكتاب العربيّ، بيروت- لبنان، ط1، 1415هـ/ 1995م، ج1.
- الزّواري، سارّة التّونسيّ، المعجم الفلسفي النّقديّ، مطبعة التّسفير الفنّي، ط1، 2005م.
- السّيوطيّ، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدّراسات القرآنيّة، المملكة العربيّة السعوديّة، (د.ت).
- الشبستري، محمّد مجتهد، «الهرمينوطيقا الكتاب والسّنّة»، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجبّار الرفاعي، دار التنوير، ط1، 2013م.
- الصّالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط19، أيّار/ مايو 1996م.
- العلّاني، محمّد الصّحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشّرعيّة، المركز القوميّ البيداغوجي، تونس، ط1، 1419هـ/ 1999م.
- كفافي (محمّد عبد السّلام) والشّريف (عبد الله)، «في علوم القرآن دراسات ومحاضرات»، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1972م.

- النّيفر، علي، في إعجاز القرآن، المجلّة الزّيتونيّة، المجلّد الرّابع، في الأعداد: 3، 4، 6، بين سنتي 1940-1941م، دار الغرب الإسلاميّ.
- محمّد البشير النّيفر، «فصل الدين عن الحكومة»، المجلّة الزّيتونيّة، المجلّد التّاسع، الأعداد1 و2 و 4 و7 من سنة 1955م.
- نقرة، مصطفى، «القرآن والبحث في إعجازه العلميّ»، الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين، ح/ 84.

المراجع الأجنبيّة:

- Les sciences coraniques: grammaire, droit, théologie et mystique, Etudes Musulmanes, xxxIx Roger ARNALDEZ Librairie philosophique. j. vrin. 5ème. éd. 2005. Paris.
- Viviane LIATI, De l'usage du Coran. éd. Mille et une nuits. département de la Librairie Arthème Fayard, novembre 2004. France



المقـــــالات

الظاهرة القرآنية
من الميتافيزيقا إلى التاريخ

عادل الطاهري[1]

اتسمت علوم القرآن، في الأغلب، بنزعة لا تاريخيّة حوّلت النصّ الدينيّ إلى أسطورة، باعتبار هذه الأخيرة نقيضاً للمعرفة التاريخية. ويُمكن إرجاع هذه النزعة إلى ردّ الفعل السُّنّي على المذهب الاعتزالي، الذي أقرّ بما يُطلق عليه الآن «تاريخيّة النصّ»، وسُمّي قديماً في الأدبيّات الكلاسيكية بقضيّة «خلق القرآن». إنّ «الموقف السُّنّي، يقول محمد أركون، الذي دافع عنه الاعتقاد القادري، ليس فقط سائداً ومسيطراً حتّى الآن، وإنّما قد أغلق المناقشة حول مسألة مفتاحيّة وأساسيّة بالنسبة للحياة الدينيّة والفكر الديني في مجتمعات عديدة جدّاً من مجتمعات العالم»[2]. وهكذا، بقدر ما كان الموقف الاعتزالي نفسه من قضية خلق القرآن منطبعاً بمقدار غير قليل من العنف، بسبب التباس الإشكالية مع ما هو سياسيّ، كما يذهب بعض

(1) باحث في الدكتوراه، حاصل على الماستير من جامعة ابن طفيل بالقنيطرة، من اهتماماته البحثيّة دراسة العقليّات في علاقتها بالتاريخ.

(2) أركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005م، ص11.

الباحثين[1]، فإنّنا نلاحظ أنّ هذا البيان القادري قد منع، بالتشنّج ذاته، علم الكلام كلّه، وحجر على تلك البذور الأولى للعقلانية الإسلاميّة التي زرعها الاعتزال، وهو ما فتح المجال لتضخّم الأسطورة التي أحيط بها النصّ الديني؛ أساطير إمّا مقتبسة من تراث ديني قديم كالإسرائيليات، وإمّا نُسجت نسجاً من قِبَل المسلمين، ويمكن أن يرصد المتتبّع الباحث في علوم القرآن آفات هذه القراءة اللاتاريخية للقرآن الكريم من خلال مؤشّرات عدّة نذكر منها:

1- تحويل النصّ الديني إلى لغز غامض غير قابل للفهم إلا من خلال «أدوات تحليل» باطنية مزعومة؛ حيث نُظر إلى النصّ الديني نسقاً من الأسرار، وأنّ كلّ حرف منه يثوي وراءه من الدلالات ما يشبه «جبل قاف»[2].

2- انعدام الفهم السياقي للآيات القرآنية؛ فالعقل الديني يصبو دائماً إلى انتزاع الآيات من سياقها ليُحمّلها ما لا تحمله، وهو ما يؤدّي إلى اضطراب وتخبّط في الفهم، وهذا ما عبّر عنه الجابري بقوله: «إنّ الاضطراب، إن لم نقل التخبّط، في تفسير كثير من الآيات القرآنية، يرجع في الغالب إلى عدم اعتباره مسألةً منهجيّةً أساسيةً، وهي النظر إلى كلّ آية داخل السياق الذي وردت فيه، وتجنّب اقتطاعها منه»[3].

من هنا تأتي هذه المقالة للتعريف بمشروع حاول إعادة قراءة علوم القرآن، أو بالأحرى طرح أسئلة جديدة لم تكن مطروحة في الماضي، بهدف

---

(1) جدعان، فهمي، المحنة: بحث جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م.

(2) ورد في كتاب لجلال الدين السيوطي: «وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ، كل حرف منها بقدر جبل قاف، وأن تحت كل حرف منها معاني لا يحيط بها إلا الله». الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، المدينة المنوّرة، (د.ت)، ج1، ص292.

(3) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013م، ص89.

إضفاء شيء من التاريخية على الظاهرة القرآنية، وهي قراءة المفكّر والفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري.

إنّ مشروع عابد الجابري في «التعريف بالقرآن» لم يكن مفصولاً عن مشروعه في «نقد العقل العربي» على المستوى المنهجي؛ بل هما مندغمان متصلان بخيط منهجي يجمعهما، وهو **اعتماد المقاربة الإبستمولوجية**. ولكن نظراً إلى اختلاف موضوع «العقل العربي» عن «القرآن الكريم» لابدّ أن توجد تباينات بين القراءتين، وإن كانا يتّصلان على مستوى الغايات، تلك التي عبّر عنها الجابري أوّل مرّة في كتابه (**نحن والتراث**)، نواة مشروعه، وأعادها حرفيّاً في كتابه (**مدخل إلى القرآن الكريم**) اعترافاً ضمنياً منه باستمراريّة المشروع؛ أعني قوله: «جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت نفسه»[1].

إنّ الجابري يعترف برغبته في طرح أسئلة هي من صميم المحيط القرآني، الذي سُمّي في الماضي «علوم القرآن»، باعتبار هذه الأخيرة جملة العلوم المساعدة، التي تعين على فهم وتصوّر أمْثَلَيْن للنصّ الديني، وهي أسئلة ينتزعها انتزاعاً من التاريخ؛ فبقدر ما كان الجابري يبتعد عن التفسيرات الميتافيزيقية، التي تبدو غير ممكنة التحليل والتفسير، كان يتوغّل في التراث الذي أنتجه العلماء في مبحث «علوم القرآن» محاولاً انتزاع إشكالات تاريخيّة وإعادة تقويمها.

ويبرز هذا بشكل خاص في الدلالات التي يضفيها على «الظاهرة القرآنية»؛ فهذا المفهوم، كما هو معلوم، وظّفه، أوّل ما وظّفه، في حدود اطلاعنا، الأستاذ والمفكّر الجزائري مالك بن نبي، لكنّ بَوْناً شاسعاً يبلغ حدّ التناقض الجوهري نلمسه بين المعنى الذي يقدّمه الجابري للمفهوم وذاك الذي يصبغه به مالك بن نبي. إنّ هذا الأخير يقيم فصلاً تامّاً بين الظاهرية القرآنية والوعي المحمّدي؛ فهو يريد أن يقيم دليلاً في كتابه (**الظاهرة**

(1) المرجع نفسه، ص28.

القرآنية)، من مدخل التحليل النفسي، على أن القرآن كان منفصلاً غاية الانفصال عن محمّد؛ حيث لا يمكن أن يكون القرآن الكريم من تأليفه[1]. أمّا الجابري، فعلى الرغم من أنه لا يُصرّح كعادته بنواياه، فهو يقول، مثلاً، في خاتمة كتابه (**مدخل إلى القرآن الكريم**): «كما فعلنا في أجزاء نقد العقل العربي، فضلنا الاقتصار على الحفر والتحليل والإشارة إلى ما نعتقده الحقيقة، تاركين للقارئ مهمّة التركيب»[2]، إلا أنّنا نستطيع القول، مشفوعين بالحقّ الذي يقدّمه الجابري للقارئ في «التركيب»، إنه سعى إلى التخفيف من الطابع الميتافيزيقي للظاهرة القرآنية، وربطها بمحدّدات تاريخية، وتحليلها، من ثمّ، بمنهج تاريخي يُذكّرنا بما حاول الفكر الغربي فعله في عصر التنوير مع الفيلسوف الهولندي سبينوزا في كتابه (**رسالة في اللّاهوت والسياسة**)، على الرغم من أنّه صرّح في موضع آخر أنّ اللحظة التاريخية لا تسمح بعمل كهذا. ولعلّ أحداث 11 سبتمبر/ أيلول 2001م كانت نقطة أفاضت كأس الجابري، وحملته على طرق هذا الموضوع[3].

وممّا يعزز ما ذهبنا إليه، من محاولته إنزال علوم القرآن من مستوى متعالٍ ميتافيزيقي للالتباس بالتاريخي المادّي، جملة مؤشرات، أهمّها تعريفه للظاهرة القرآنية نفسها؛ فهو وإن كان يقرّ بأنّ أحد أبعادها ميتافيزيقي، وهو معاناة النبيّ في تجربته الروحية والكيفية التي بها كان يتلقّى الوحي من الملَك المكلّف بهذه المهمّة، إلا أنّه لا يستبعد بُعداً آخر اجتماعياً ولغوياً وثقافياً.

---

(1) بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1987م، ص161-172.

(2) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، (م.س)، ص428.

(3) يقول الجابري في مقدّمة كتابه: «ما حدث في أيلول/ سبتمبر 2001، وما تلا ذلك من أحداث جسام، وردود فعل غاب فيها العقل غيابه في الفعل الذي استثارها، والذي كان هو نفسه نوعاً من ردّ الفعل، وما رافق ذلك كلّه من هزات خطيرة في الفكر العربي والإسلامي والأوربي، كل ذلك جعلني أنصرف إلى التفكير في مدخل إلى القرآن...». مدخل إلى القرآن الكريم، (م. س)، ص14.

وفي هذا الصدد، يذكر أنّ «الظاهرة القرآنية، وإن كانت في جوهرها تجربةً روحيّةً نبوّةً ورسالةً، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربيّة، وبالتالي يجب أن لا ننتظر منها أن تخرج تماماً عن فضاء اللغة العربيّة، لا على مستوى الإرسال، ولا على مستوى التلقّي»[1].

كما أن العنوانيْن، اللذيْن عنْوَن بهما الفصلين الأوّل والثاني من كتابه (**مدخل إلى القرآن الكريم**)، يوحيان بنوع من الاستمرارية التاريخية للدعوة المحمدية، وهي الاستمرارية التي يسعى الجابري جاهداً لإثباتها من وجوه مختلفة؛ فالفصل الأول سمّاه (قراءات في محيط القرآن الكريم)، ومن خلاله يُبيّن أنّ الدعوة المحمّدية لم تكن دعوةً فُجائيّةً سماويّةً بحتة؛ بل كانت مثل ذلك الزبد الأخير الذي حملته موجة تاريخية قادتها حركات اجتماعية ودينية، كما يتناول بالفحص إشكالية «أُميّة النبيّ». وواضح أنّه يصبو بيان أن هذه الدعوة لم يكن مؤسِّسُها بتلك السذاجة والبداوة التي يحاول أن يصوّرها علماء القرآن وكُتّاب السيرة؛ لهذا هو يُشير، في غير ما موضع، إلى الإلمام الجيّد للنبيّ بالعلاقات الدوليّة وقتئذٍ، كما سنرى لاحقاً.

أما الفصل الثاني، فيكشف عن نفسه بنفسه؛ إذ سمّاه الجابري (القرآن: مسار الكون والتكوين)، وفيه يتتبّع، بمنهج تاريخيّ، جملة الإشكالات التي طُرحت في الماضي حول تكوّن القرآن، وهو مفهوم يرفضه بشدّة التيّار التقليدي؛ لما يحمله من إيحاءات على «نموّ» النصّ الديني (يوظّف الجابري مفهوم «النموّ» هذا)[2]، وهو لا يكاد يُشير إلى مراحل التنزيل الميتافيزيقية،

---

(1) المرجع نفسه، ص28.

(2) يقول أحدهم: «كان الأولى بالمؤلّف أن يستعمل عبارة تنجيم القرآن الكريم بدل نموّه؛ لأن هذه كلمة يُفهم منها أنّ القرآن العظيم كان ينمو شيئاً فشيئاً حتى اكتمل». البكاري (عبد السلام) وبوعلام (الصديق)، الشُّبَه الاستشراقيّة في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري: رؤية نقدية، دار الأمان، الرباط، 2009م، ص31.

مثل التنزّل الأوّل في اللوح المحفوظ، والتنزّل الثاني إلى بيت العزّة، والتنزّل الثالث عبر ملَك الوحي؛ بل يتناول بالتحليل والنقد لحظتيْن تاريخيتيْن مهمّتيْن في «تكوّن القرآن»؛ لحظة كتابته في زمن النبيّ، والطريقة التي تمّت من خلالها هذه العمليّة، وما يستتبع نزول السور القرآنية منجّمة، وعلى فترات، من إلحاق آيات بسورها، وما يثيره ذلك من مشاكل نظراً لغياب موادّ الكتابة وقتئذٍ، كالورق؛ ثم اللحظة الثانية، حيث تحوّل النصّ الدينيّ إلى مصحف في زمن عثمان بن عفان بعد مناقشات وإجراءات تاريخيّة تبدو غامضة، ولم تنل ما يكفي من التعرية.

محيط القرآن الكريم:

لا تقدّم لنا مصادرنا القديمة معلومات وافية عن حياة النبيّ قبل دعوته، وإذا استثنينا إشارات قليلة لا تسعفنا لتشكيل رؤية وافية عن التكوين الثقافي للنبيّ، فيمكن القول: إن صورتنا عن مرحلة ما قبل الدعوة تبقى ضبابيّة وغير واضحة، وإذا أضفنا إلى ذلك مجمل العوائق المعرفيّة[1]، كما يسمّيها الجابري، التي كرّستها الثقافة العربية، أمكن القول: إنّ هذا الفضاء التاريخي يبدو مُغلقاً لا يسمح بأيّ فتح معرفيّ، أو اكتشاف جديد؛ بل إنّه في بعض الأحيان، كما يذهب عبد المجيد الشرفي، يفتري على الحقيقة التاريخية نفسها، ويقدّمها في قالب غير صحيح[2]. لكن، كيفما كان الأمر، الذي

(1) العائق المعرفي (Obstacle épistémologique) مفهوم يستعيره الجابري من الدرس الإبستمولوجي المعاصر، وبالضبط من الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، يقول:
«Un obstacle épistémologique s'incruste sur la connaissance non questionnée. Des habitudes intellectuelles qui furent utiles et saines peuvent, à la longue, entraver la recherche. Notre esprit, dit justement M. Bergson, a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire qui lui sert le plus souvent».

Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique. Paris. Librairie philosophique Vrin. 1999. (1ère édition: 1938), chapitre 1er.

(2) يقول عبد المجيد الشرفي: «لئن كان الوجدان الإسلامي يستنكف عموماً عن الإقرار بأنه كان في طفولته [النبيّ] وشبابه على دين قومه، فإن قوانين الاجتماع الإنساني لا =

لاشكّ فيه أن ندرة النصوص التي تؤرّخ للحقبة التي سبقت بدء الدعوة تنمّ عن تحوّط وحذر كبير لكُتّاب السيرة النبويّة، كما يذهب إلى ذلك مالك بن نبيّ عندما يقول: «ونحن نجد في تحفّظ التاريخ في هذه النقطة برهاناً على أنّ السيرة المتّهمة أحياناً بالمبالغة على العكس من ذلك، على جانب كامل من التحوّط والحذر عندما تنعدم لديها التفاصيل التاريخية [حول حياة النبيّ قبل البعثة]»(1).

غير أنّ الجابري أمام هذا الصمت شبه المطبق تجاه هذه المرحلة، ينطلق من أسس أخرى في مقاربته لما يُسميه «محيط القرآن الكريم»، ويقصد به ما قد يكون به الإسلام دِيناً، والقرآن الكريم كتاباً، استمراريْن وتتويجَيْن له. فمن جهة، يرى الجابري أن النبيّ كان مهتمّاً بالحركة التي حافظت على الصبغة التوحيدية في المذهب المسيحي، وهما مذهبا: الأبيونيّة والأريوسيّة، والمذهب الثاني هو الشكل الفلسفي للمذهب الأوّل، يقول: «انتقل آريوس بعقيدة (الذين قالوا إنّا نصّارى)، والذين وصفوا بالأبيونيّين، الفقراء نظرياً ومذهبياً، من مستوى التقليد اليهودي إلى مستوى التفكير النظري، فاعتُبر من طرف المصادر الأوربية والإسلاميّة، على السواء، زعيم الموحّدين»(2). والذي يظهر عند إمعان النظر في إيراد الجابري لهذا المذهب في الفصل المخصّص لـ «محيط القرآن»، هو إصراره على اعتبار النبيّ مهتمّاً بالتوحيد،

= تفرض سوى هذا السلوك العادي، الذي يجعل الطفل قبل بلوغه مرحلة التمييز مقلّداً لما يرى الآخرين يفعلونه، ومتّبعاً إيّاهم في كلّ أمورهم، ومنها دينهم. فليس من المستبعد أن يكون محمّد الطفل شبيهاً بِلِدّاتِه في اتّباع أشكال التعبّد الموجودة في بيئته، وهو ما يثبته الخبر الآتي، الذي أورده ابن الكلبي عن العُزّى إلهة قريش المذكورة مع اللّات في القرآن: وقد بلغنا أنّ رسول الله ﷺ ذكرها يوماً فقال: لقد أهديْتُ للعزّى شاةً عفراءَ وأنا على دين قومي». الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2008م، ص31-32.

(1) بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، (م.س)، ص120.

(2) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، (م.س)، ص45.

واستشعاره لكون دعوته الإسلاميّة امتداداً لهذه الحركة التوحيديّة، التي حافظت على مبدأ التوحيد وحادت عن عقيدة التثليث في الدين المسيحي.

وإذا كان الجابري يُعبّر فعلاً عن هذه «الحقيقة»؛ حقيقة إلمام النبيّ بهذه الحركة الآريوسية واهتمامه بها، ولا يدعنا نفكّر ونشك فحسب، وذلك عندما يقول: «ونحن إذا كنّا نولي هنا أهميةً كبرى لهذا الرجل وفرقته، فلأننا نجد في السيرة النبوية ما يدلّ بالقطع على أن الرسول كان مهتمّاً بأتباع هذه الفرقة»[1]؛ فإنه يقدّم لرؤيته هذه جملة من الشواهد التاريخية التي سنوردها هنا بحياد وموضوعية، وسيكون علينا نحن أن «نركّب» فحسب، وندلي بما يمكن أن يكون خلاصات لما سكت عنه الجابري.

بدءاً، يرى الجابري أن دعوة النبيّ وتوجيهه المسلمين للهجرة إلى الحبشة مؤشّراً ومعياراً على معرفته بالوضع السياسي هناك، وطبيعة المذهب الديني الذي يتبنّاه النجاشي؛ بل يذهب بعيداً، فيفترض أنه التقى بالنجاشي الذي عاش في شبه الجزيرة قبل البعثة المحمّدية، كما تقول بعض المصادر التاريخية. ويرى الجابري أن النجاشي كان قد استقطب من قبل بعض الأساقفة الآريوسيّين، وأنّه «من هذا الطريق تعرّف عليه النبيّ ﷺ قبل البعثة، الأمر الذي يُفسّر قوله لمن انتدبهم للهجرة إلى الحبشة: فإنّ بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أرض صدق»[2].

وبالإضافة إلى النجاشي، يذهب الجابري إلى أنّ رسائل النبيّ لبعض الملوك تُوحي بأنه كان على علم بالأريوسيّة، ومنها رسالته إلى هرقل، التي ورد فيها من ضمن ما ورد: «فإن توليت فعليك إثم الأريسيّين». وقد أورد الجابري أنّ بعض المصادر التاريخية تتحدّث عن «الأريسيّين» أتباعاً لشخص اسمه عبد الله بن أريوس، ومن هنا ليس العلماء كلّهم في الماضي أوّلوا

---

(1) المرجع نفسه، ص46.

(2) المرجع نفسه، ص60.

الكلمة بمعنى «الفلّاحين». غير أنّ الخلل في هذا الاستدلال هو أنّ الجابري يرى في أتباع الأريوسية تلك الجماعة التي حافظت على نقاء الدين المسيحي؛ هُم أولئك ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ﴾، بينما نجد العكس؛ فالمصادر التي استدلّ بها تطعن في عبد الله بن أريوس هذا، وتعدّه ممّن أحدث وابتدع أشياء في دين المسيح.

أما بعض متتبّعي رؤى الجابري بالنقد، فيوردون حجّةً على غلط ما ذهب إليه الجابري من المطابقة بين «الأريسيّين» وأتباع «آريوس» تلك الرسالة الأخرى التي أرسلها النبيّ إلى المقوقس في الإسكندرية، واللافت للانتباه أنّ هذا الإقليم كان منطلق الدعوة الأريوسية، ومع ذلك لم يُشر النبيّ، كما فعل في رسالته إلى هرقل، إلى «إثم الأريسيّين»، مع أن الأمر أدعى إلى التحذير، بالنظر إلى أنّ الرسالة تُبعث إلى منطقة هي نفسها التي احتضنت بداية الدعوة الأريوسية؛ يقول أحدهم: «لنا ردّ آخر على ادّعائه أنّ لفظ (الأريسيّين) يعني أتباع آريوس لا الفلّاحين، وهو أنّه ما دامت الآريوسيّة قد انتشرت من الإسكندرية، فلماذا لم يقل النبيّ ﷺ عندما وجّه رسالته الأخرى إلى المقوقس حاكمها: وعليك إثم الأريسيّين»[1].

أما ما بنى عليه كذلك الجابري قوله باهتمام النبيّ بالنزعات التوحيديّة في شبه الجزيرة العربية، فهو سؤاله كلّما سنحت المناسبة عن أولئك الذين يُسمّون في مصادرنا القديمة بـ «الحنفاء»، ومن حيث تسمية دين هؤلاء بالحنيفيّة؛ فالجابري يتوقّف عن الحكم إن كانت هذه التسمية أصيلة في متّبعي هذا الدين الذي حنف (أي مال) عن الاعتقادات الشِّرْكيّة التي كانت سائدة وقتئذٍ. أمّا أنّه أُطلق، فيما بعد، تأثّراً بالقرآن الذي يصف إبراهيم بـ «الحنيف»، ومنه سيكون هؤلاء بقايا ظلّوا أوفياء لدين إبراهيم. ويورد الجابري مجموعة من الشواهد التاريخية التي يبدو أنه يُبالغ من خلالها في

(1) البكاري (عبد السلام) و(بوعلام) الصديق، الشُّبَه الاستشراقيّة في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري: رؤية نقدية، (م. س)، ص110.

تقييم هذا «التيار» -إن صحّ أنه تيّار منظّم فعلاً- وبيان حقيقته؛ فهو يرى في تلك الحركة، التي تبرز بعض خيوطها في بحث الصحابيّ سلمان الفارسي عن الدين الجديد، وفي حنيفيّة زيد بن عمرو بن نفيل، الذي سُمّي بشيخ الحنفاء، وكذا الذين قيل عنهم إنّهم «أنبياء أضاعهم أقوامهم»، ليس فحسب «امتداداً مباشراً، أو غير مباشر، لمذهب آريوس»[1]، وإنّما بشارة المعارضة السياسية التي ستقوم في وجه الإمبراطورية البيزنطية التي رسمت عقيدة التثليث. وهكذا، إن التبشير بالدين الجديد، أو حتى بالنبيّ الأمّيّ الذي اسمه «محمد» أو «أحمد»، يجب أن يُفهم على أنه تبشير بقيام نظام سياسي بقيادة نبيّ يتبنّى فكرة التوحيد المناهضة لعقيدة التثليث. وهكذا نجد الجابري يُلغي مسألة التبشير بالنبيّ الجديد بطريقة لا تخلو من مراوغة، حين يُظهر الوجه السياسي للمسألة فحسب، ويسكت عن جانبها العقدي الكلامي (هل يوجد فعلاً في الكتب السماوية القديمة تبشير، وذكراً لنبيّ عربي بعينه اسمه أحمد؟)، وذلك عندما يقول: «مسألة التبشير بالنبيّ محمّد في الفكر الديني السابق على الإسلام، والذي كان مهيمناً على الفضاء الثقافي الحضاري الذي ظهرت فيه الدعوة المحمّدية، لم تعد تحتمل التكذيب بالطريقة التي كانت سائدة من قبل، والتي كانت تعتمد على إقامة الحجّة على أن الإنجيل ليس فيه مثل هذا التبشير؛ ذلك أنه قد اتضح الآن أنّ المسألة لم تكن مجرّد تبشير بالأمّي الذي اسمه أحمد أو محمّد؛ بل إنّ المسألة كانت تتعلّق، في الواقع، بوجود تيّار دينيّ توحيديّ قام في وجه نظريّة التثليث التي رسمتها المجامع الكنسية برعاية أعلى السلطات في الإمبراطورية البيزنطيّة»[2].

بلغة معاصرة شفافة: الأمر لا يعدو أن يكون دعاية سياسية للنبيّ «الأُمّي»[3]. وهل كان النبيّ أصلاً أُميّاً؟ هذا ما سنتطرق إليه الآن.

---

(1) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، (م.س)، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص72-73.

(3) هناك مسألة حول ظاهرة «الحنفاء» هذه، أشار إليها في لفتة عابرة في كتابه (المدخل)، =

أمّيّة النبيّ: قراءة جديدة:

يُعَدّ مفهوم «أمّيّ» ومصدره «أُمّيّة» من المفاهيم الغامضة في التراث العربي الإسلامي؛ ولعلّ ذلك راجع إلى جذره اللغوي الذي لا تربطه رابطة بما شاع بعديّاً من أن المفهوم يؤدّي معنى عدم معرفة القراءة والكتابة، والجابري يرى أن المعاني اللغويّة الواردة في القواميس للكلمة لم تكن «نقلاً عن العرب؛ بل هو اجتهاد من علماء اللغة في إيجاد أصل لكلمة أُمّيّ في لغة العرب»[1].

وقد حاول الجابري أن يحفر حفراً إيتيمولوجيّاً وشرعيّاً وتاريخيّاً تحت هذا المفهوم؛ لإبراز بأي معنى كان النبيّ أُمّيّاً، ونحن نخمّن أنّ إيراد الجابري لهذا المبحث في الفصل الموسوم بـ «محيط القرآن» يهدف إلى إبراز أنّ النبيّ كان مكتسباً لتلك الملكة العلمية والمعرفية التي تمكّنه من القراءة والكتابة، ومن ثمّ الإحاطة بالجوانب الثقافيّة السائدة يومئذٍ.

من المنظور الإيتيمولوجي يميل الجابري إلى اعتبار كلمة «أُمّيّة» دخيلة على اللغة والقاموس العربيّيْن؛ فهو لا يرى وجهاً لاعتبار الأُمّيّ ذاك «الذي على خلقة الأمّة لم يتعلّم الكتاب؛ فهو على جبلّة أمّه»[2]، بينما يميل إلى ما

= لكنّه توقّف عندها بشكل مطوّل في كتاب (العقل السياسي العربي)، ويتعلق الأمر بالوشائج بين هؤلاء «الأنبياء» الذين أضاعهم أقوامهم وفتنة الرِّدّة بعد موت الرسول. إنّ الجابري يستنتج من حركات الردّة التي انتشرت انتشار النار في الهشيم، بقيادة مُدّعيي النبوّة، أنّ ادعاء الوصل بالسماء عن طريق الوحي، وادعاء النبوّة، كانت ظاهرة معتادة في شبه الجزيرة العربية؛ ولهذا، بعد موت النبيّ الذي استطاع أن يحرز مكاسب سياسيّة كبيرة، حاول هؤلاء «اقتفاء أثره» للأهداف السياسيّة ذاتها.
انظر الفصل السادس بعنوان: (من الردّة إلى الفتنة: العقيدة) في:
الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م، ص197 وما بعدها.

(1) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص73-74.

(2) أبو الفضل، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، [1955-1956م]، ج12، ص34.

ذهب إليه بعض الباحثين من أنّ المفهومَ معرّبٌ، وهو في الأصل كان استعمالاً يهودياً يُطلق على غيرهم ممن لم يتنزّل عليهم كتاب، فقد كان اليهود يسمّون غيرهم، ازدراءً وتحقيراً، «الأمميّين». وهكذا، إن كلمة «أُمّيّ» هي تعريب للكلمة «أممي» التي يطلقها اليهود على من لا كتاب لهم، بالضبط كما كان الرومان يطلقون على غيرهم «باربار».

ويبدو أنّ هذا الرأي على جانب كبير من الصحّة، وممّا يشهد له تلك المواضع التي وردت فيها كلمة «أمّيّ»، أو بالجمع «أمّيّون»، في القرآن الكريم؛ فما يمكن ملاحظته ذلك التقابل الدائم بين «الأمّيّين» و«أهل الكتاب». ومن الناحية المنطقية البحتة، وكما يقول الجابري بحقّ «ما به يفترق الطرفان هو أن الطرف الثاني لديه كتاب هو التوراة والإنجيل، والطرف الأول ليس لديه كتاب»[1]؛ ذلك أنّه من المعلوم تاريخيّاً أنّ العرب لم يكونوا يجهلون القراءة والكتابة؛ بل وُجد منهم من كان يقرأ ليس بالعربية فحسب؛ بل يقرأ ويكتب بلغات أخرى (مثل ورقة بن نوفل)، كما أنّ كثيرين كانوا يكتبون الوحي، ويدوّنون القرآن الكريم بأمر من النبيّ.

أمّا الآيات التي يردُّ فيها التقابل بين «الأمّيين» و«أهل الكتاب»، فنذكر منها:

- ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ [آل عِمرَان: 20].
- ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 75].
- ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [الجُمعَة: 2].

---

(1) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم. (م.س)، ص82.

أمّا من المنظور التاريخي، فالجابري يُقارب المسألة من وجهين؛ فمن جهة يعود إلى المصادر القديمة الأولى التي أوردت حادثة بدء الوحي لأوّل مرّة، فيقابل نصّاً بنصٍّ: إنّ مستند القائلين بأمّيّة النبيّ هو ما ورد في صحيح البخاري من استفهام نبويّ حول سؤال ملَك الوحي جبريل: «اقرأ؟»، فكان جوابه «ما أنا بقارئ»، بينما رواية ابن إسحاق الأسبق زمنيّاً لم تتضمّن جواب النفي؛ بل الاستفهام، وجاء جواب النبيّ على الصيغة الآتية: «ماذا أقرأ؟»، وفي تاريخ الطبري: «ما أقرأ؟»، وهنا ينخرط في جدل تأويليّ مع القائلين بأمّيّة النبيّ استناداً على هذا الحديث الوارد في كتاب البخاري، حيث يقول: «إذا كان من الممكن حمل (ما) في (ما أقرأ) على النفي أيضاً إضافةً إلى الاستفهام، فمن الممكن فعل عكس ذلك بالنسبة إلى الصيغة الأخرى (ما أنا بقارئ)، أعني حملها على الاستفهام إضافةً إلى النفي، على اعتبار الباء زائدة (قارن: ما أنا فاعل بكم). غير أن عبارة (ماذا أقرأ)، التي تكرّرت في روايات ابن إسحاق والطبري، لا يمكن حملها إلّا على الاستفهام»[1]. وفحوى هذا الدليل، كما هو واضح من سياق كلام الجابري، أن النبيّ لم ينفِ عنه المعرفة بالقراءة والكتابة، وإنّما استفسر عن هذا «المقروء» الذي يُطالبه جبريل بقراءته.

أمّا الوجه الآخر لدليله التاريخيّ، فهو بعض الأحداث التي بدا فيها النبيّ كما لو كان يجيد القراءة والكتابة، ومن هذه الأحداث «صلح الحديبية»، وما تمّ يومئذٍ من كتابة وثيقة الصلح؛ فقد تحفّظ المشركون من تضمين صفة النبوّة والاعتراف برسالته في وثيقة الصلح، وأمام هذا التعنّت رفض عليّ بن أبي طالب نفسه محو صفة «محمّد رسول الله» واستبدالها -بناءً على طلب الآخر- بعبارة «محمد بن عبد الله». وتقول الرواية أن النبيّ قال لعلي: «أرني مكانها فمحاها وكتب: ابن عبد الله»[2]. لكن، وكما هو

(1) المرجع نفسه، ص79.

(2) البخاري، صحيح البخاري، باب عمرة القضاء، الحديث رقم 4005.

واضح، ما غفل عنه الجابري في هذه الرواية هو قول النبيّ: «أرني مكانها»، ثمّ افتراضه بأنّ الضمير في «كتب» يعود على النبيّ.

ثم يُورد، تعقيباً على هذا الحديث التاريخي، تعليقاً للإمام القرطبي في تفسيره، هذا نصّه: «ذَكر النَّقَّاش عن الشعبي أنّه قال: ما مات النبيّ ﷺ حتّى كتب». كما أورد شهادات أخرى استحضرها الإمام القرطبي في هذا الصدد، يقول: «ونُقل عن القاضي عياض أنّ معاوية كان يكتب بين يدي النبيّ ﷺ فقال له النبيّ: ألقِ الدواة، وحرف القلم، وأقم الباء، وفرّق السين، ولا تعور الميم، وحَسِّن الله، ومُدَّ الرحمن، وجَوِّدْ الرحيم»[1].

جمع القرآن: التكوين التاريخي:

من القضايا التي تظلّ إلى الآن غامضةً غموضاً محيّراً للباحث في علوم القرآن مسألة جمع القرآن الكريم، سواء في حقبة الرسول، أم بعده من خلال العمل الاجتهادي لبعض الصحابة. إنّنا لا نتوافر على معلومات مهمّة ومفصّلة حول طريقة جمع القرآن الكريم، مثل سور مكتملة في زمن النبيّ؛ فما هو معلوم في علوم القرآن، حين ننظر إلى مبحث «أسباب النزول»، أنّ بعض السور القرآنية لم تنزل كاملةً مرّةً واحدةً؛ بل منجَّمةً. ومن هنا، ومع غياب وسائل الكتابة وأدواتها من ورق وغيرها، سيسبِّبُ، من غير شكّ، إلحاقُ آيات بأخرى ضمن السورة الواحدة مشكلاً. كما لا تحدّثنا مصادرنا بالتفصيل كذلك عن الآليّة التي تمّ بها نقل القرآن من مكّة إلى الهجرة بعد المدينة، ولا سيّما مع القلق الذي ميّز هذه الهجرة.

إنّ الجابري، في تناوله هذه القضيّة، يتنفّس داخل هذا الفضاء التاريخي القلق والحرج، وهو قلّما يلتفت إلى ما تذكره مصادرنا القديمة من تنزّلات في أبعاد ميتافيزيقية غير قابلة للتصوّر، أو النقد. وهنا يتجلّى لنا ذلك الترحال

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1933-1950م، ج13، ص351.

من عوالم الميتافيزيقا إلى التاريخ؛ فهو يُقرّ أنّ الأسئلة التي طرحها «تبدو من مجال التاريخ وحده؛ بمعنى أنّ الجواب عنها يمكن أن يتمّ بالطريقة التي تتمّ بها عمليّة التأريخ للحوادث التاريخيّة»[1].

والجابري يستحضر في مقاربته هذه المرويّات السُّنّية والشيعيّة على حدّ سواء، بعد أن يورد الخلاف السُنّي-الشيعي حول الجمع الأوّل للقرآن. فالمذهب الشيعي يذهب إلى أنّ جمع القرآن قد جرى في حقبة النبيّ نفسه، بينما يذهب أهل السُّنّة إلى أنّ هذا الجمع تمّ على مراحل؛ ففي حقبة أبي بكر جمْع القرآن كان مقتصراً على جمع الصحف؛ أي الموادّ التي كُتب عليها مفرّقاً، كالقماش وورق الحرير...»[2]. أمّا مع عثمان، فسيتمّ اعتماد نصّ واحد مجموع بين دفتي كتاب واحد بعد أن أُحرقت باقي النسخ، وذاك هو «المصحف العثماني».

إنّ كتب السُّنّة تُورد بعض المرويات عن حدوث نقصان أو زيادة في القرآن الكريم، ومن هذه الروايات، التي استشهد بها الجابري، ما أورده القرطبي في تفسيره من أثر للسيّدة عائشة أنّها قالت: «كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله مئتي آية، فلمّا كتب المصحف لم يُقدّر منها إلّا على ما هي الآن». وكذلك يُورد آثاراً عن صحابة وتابعين أقرّوا بأنّ سورة براءة «كانت تعدل البقرة أو قربها»، فضلاً عن زعم سقوط «سورتيْن» هما في الحقيقة مجرّد دُعاءيْن (دعاء القنوت)، غير أن المُلاحظ أنّ الجابري لا يورد أسانيد هذه الآثار بله انتقادها، وإنّما ينقلها نقلاً مرسلاً، وهذه من غير شكّ ثغرة في عمله؛ فالكثير من الأحاديث، كما هو معلوم، وُضعت وضعاً.

أمّا المرويات الشيعيّة، فتكاد تنحصر في ادعاء سقوط ما يُشير إلى ولاية علي بن أبي طالب، ومن هذه السور ما يُسمّيه الشيعة «سورة الولاية» التي

---

(1) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، (م.س)، ص211.

(2) المرجع نفسه، ص219.

تثبت ولاية علي وأحقيّته بالخلافة بعد النبيّ، وفي مطلعها ورد: «يا أيها الذين آمنوا بالنبيّ والوليّ اللذيْن بعثناهما يهديانكم إلى الصراط المستقيم».

إنّ الجابري بعد الاستشهاد بمرويّات كلّ من السُّنّة والشيعة، يلغي من حسبانه المرويات الشيعية؛ لأنّها في رأيه مجرّد مواقف سياسية انبثقت في لحظة تاريخية تلت مرحلة نزول القرآن. فالنصّ الديني، في نظر الجابري، لم يتطرّق إلى هذه القضايا الخلافية حول الخلافة، من هنا لا يستقيم أن تتنزّل سور بأكملها تحسم هذه الإشكالية، يقول الجابري: «والواقع إنّ ما أوردته بعض المصادر الشيعيّة من النصوص، التي قالوا عنها إنها حذفت من القرآن، هي نصوص لا ترقى إلى مستوى أسلوب القرآن، ثمّ إنّها تتحدّث عن أشياء لم تقع زمن النبوّة، وكأنّها حدثت في عهدها، كالوصاية والخلافة وما يتّصل بهما»[1].

أمّا المرويّات السُّنّية ففيها إشكال كما يقول؛ إنّ جلّ ما قيل أنّه سقط من القرآن ينتمي إلى القرآن المدني، وهي المرحلة التي كان فيها الإسلام يحقّق انتصاراته المتتالية، وعاش خلالها المسلمون استقراراً نسبيّاً، ومن هنا تبدو المفارقة واضحة، فمن المفترض لو حدث سقط من نوع ما لكان الأوْلى أن يحدث في المرحلة المكيّة.

كما أنّ السور، التي قيل أنه سقط منها أجزاء، هي التي تطرّقت إلى نقد المنافقين؛ فلو كانت هناك «مؤامرة»، من نوع ما، للعبث بالنصّ الديني، وإتلاف الآيات التي تتعرّض لهم، لما تُركت باقي الأجزاء الأخرى التي ثبتت في السورة وهي نفسها لغتها شديدة. يقول الجابري: «إنّ ما احتفظت به السورتان كان عنيفاً وقاسياً إلى درجة يصعب معها، بالنظر إلى أسلوب القرآن في العتاب، تصوّر ما هو أبعد من ذلك»[2].

(1) المرجع نفسه، ص229.
(2) المرجع نفسه، ص331.

عموماً، إنّ الجابري بعد فحصه الروايات التاريخية المتّصلة بموضوع جمع القرآن يصل إلى أنّه لا يمكن القطع قطعاً باتّاً في وقوع زيادة أو نقصان في القرآن الكريم، كلُّ ما يمكن تخمينه، اعتماداً على بعض المرويات التي تتحدّث عن نوع من الاستدراك في إلحاق بعض الآيات المنسيّة بالسور، هو جواز الخطأ أثناء عملية الجمع، نظراً إلى أنّ تلك «اللجنة» التي كُلّفت بتتبّع جمع القرآن من الموادّ التي كتبت عليها، وكذا من صدور الحُفّاظ، لم تكن معصومة، وليس في هذا أيّ تعارض مع الآية القرآنية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]؛ ذلك أنّ ثمّة آيات أخرى تقرُّ بإمكانيّة التبديل والتغيير والرفع والنسخ بمشيئة الله، مثل قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7].



القراءات القرآنية أرضية إبراخيلية

المنجي الأسود[1]

تمهيد:

لم تخرج القراءات القرآنية من المباحث التقليدية منذ أن أعلن ابن الجزري (ت 833هـ) عن انغلاق هذا العلم، ونجوزه نجوزاً لا يستحقّ بعده إلا حفظ ما توصّل إليه الدّارسون قبله من تسييج لعدد القراءات وعدد القرّاء، وطرق نقل القراءة، وملامسة النصوص القِرَائِيَّة من الخارج دون النظر في أهميّة مضمونها على اتّساع المعنى والتأويل[2]. لذلك بقي المهتمّون بهذا العلم يردّدون ما انتهى إليه السلف، دون أن يكون لتطوّر المناهج العلميّة دور في إعادة قراءته قراءةً تساهم في إثرائه، وفي كشف مكامنه اللغوية والأدبية والحضارية[3].

---

(1) سبق التعريف به.

(2) عندما سعى إلى إصدار فتوى من كبير فقهاء عصره عبد الوهاب بن السبكي (ت 771هـ) بتكفير كل من يعارض القول بتواتر القراءات العشر. راجع في هذا الصدد: ابن الجزري، شمس الدين، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ص67.

(3) انظر على سبيل المثال لا الحصر: أستيتية، سمير شريف، القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية، المملكة الأردنية الهاشمية، 2004م.

ومن بين المناهج التي تغري باعتمادِها في تحليل القراءات القرآنية المنهجُ الإبراخيلي، الذي يهتمّ بالخطابات القصيرة، أو الأشكال القصيرة للكتابة، كما سنتبيّن ذلك لاحقاً. وعلى الرغم من أنّ هذا التعريف لم يُحدّد مفهوم الشكل القصير للكتابة، فإنّه يمكن أن يفهم من زاويتين: مفهوم الشكل الفني، والمفهوم البسيط للشكل المادي والقصير للكتابة؛ ونقصد بذلك الخط العربي في أولى أهمّ لحظات انتقال الثقافة العربيّة من ثقافة المشافهة إلى حضارة الكتابة حين أمر الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت 35هـ) بتدوين النصّ القرآني في المصحف الإمام، هذا النص المقدّس الذي توالدت منه القراءات توالداً لم يعارضه الرسول (ت 11هـ)، وبوفاته بقيت القراءات تتوالد إلى أن حاصرها المسلمون بتدوين المصحف الإمام، الذي يُعدُّ الخطّ المكتوب به الأرضية الأولى التي ستولد في رحمها الأشكال القصيرة الأولى للخطاب بوجهيه النظري والعملي. أمّا الوجه النظري، فنقصد به حديث الأحرف السبعة، وهو ما لا يتّسع له القول هنا، وأمّا الوجه العملي، فيتمثل في الإدخالات التي أضيفت إلى الخط العربي بعد لحظته التأسيسية الأولى، وما طرأ عن ذلك من توظيف سياسي وعقدي وتشريعي للنص الديني، وسنعرض لذلك من خلال أمثلة، ولكن سنحاول، أوّلاً، أن نضع مقدمة تعريفية نبيّن فيها أمرين: الأمر الأوّل سنحاول فيه تحديد بضعة مصطلحات، والأمر الثاني يتعلّق بتحليل نماذج من القراءات تحليلاً إبراخيلياً.

أولاً: محاولة للتحديد المصطلحي:

1- الخطاب الإبراخيلي:

يتعلّق التحديد الأوّل بالخطاب الإبراخيلي، الذي عرّفه بعضهم بأنّه: **نوع من الحذف، أو الإضمار، أو الإيجاز، في خطاب ما، يؤدّي إلى تعمّد فقدان جزء من النص، أو التضحية به في سبيل تقوية العبارة في سياق نصّي ما**[1].

---

(1) انظر: إدريس، سهيل، المنهل، دار الآداب، بيروت، ط39، 2008م، ص172. =

وعلى هذا الأساس، إنّ في الخط العربي ما يفي بهذا التعريف؛ بل يضيف إليه؛ لأنّه يحافظ محافظةً كبيرةً على سمتين أساسيتين من سمات الخطاب الإبراخيلي، ومن لوازمه فيما نزعم، وهما:

- سمة القصر المتناهي.
- سمة إضافة المعنى.

فهو إذاً خطاب قريب جدّاً من الحقل البلاغي التقليدي، ولكنّه يتجاوزه إلى إمكانية تحديد الجزء المحذوف، دون أن يكون ذلك خاضعاً إلى أيّ أسلوب بلاغيّ من الأساليب التقليدية المعروفة. وبالعودة إلى أحدث ما أُلّف في هذا الصدد يظهر أنّ مصطلح إبراخيلياً (brachylogie) مصطلح قديم يعود إلى الفلسفة اليونانية، وهو عموماً يهتم بكل شكل مختصر من أشكال الكتابة[1].

2- الخط العربي ولحظة التأسيس الكبرى سنة 32هـ:

ولتأكيد هذا المفهوم من جهة، ولتوضيح أنّ له أرضية صلبة في الحضارة العربية تتمثّل في خصوصية الخط العربي من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أنّ الخط الذي كُتب به المصحف الإمام سنة (32) للهجرة كان يحتوي على عدد قليل من الرموز رُسمت بها الأبجدية العربية المعروفة، باستثناء حرف الهمزة، الذي وُلد رسمه متأخّراً عن بقية الحروف. وهذه الرسوم، أو الرموز، هي:

= Robert Allen; The Penguim Complete; English Dictionary, publishid by Penguim Groop; 2006; Finland, p. 163.

(1) يمكن التعمّق في هذا الصدد بالعودة إلى:
M'HANNI Mansour, Le Retour De Socrate ou Introduction A La Nouvelle Brachylogie, éditions Brachylogia, Tunis, 2015, pp.15-20.

الرسم	الحروف المرسومة به	الرسم	الحروف المرسومة به	الرسم	الحروف المرسومة به
ب	ب-ت-ث-ن	ص	ص-ض	ل	ل
ح	ج-ح-خ	ط	ط-ظ	م	م
د	د-ذ	ع	ع-غ	ى	ي
ر	ر-ز	ف	ف-ق	ه	هـ
س	س-ش	ك	ك	و	و

أمّا الهمز، فقد أضاف رسمه الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، فاستنبطه من حرف العين؛ لأنّهما يتقاربان في المخرج؛ لذلك رسم الهمزة بالاعتماد رسم الجزء الفوقي من حرف العين. بالإضافة إلى التحسينات الأخرى المدخلة على هذا الخط بدايةً من النّصف الثاني من القرن الأول للهجرة إلى أن استقرّ في شكله النهائي مع نهاية القرن الرابع للهجرة خطاباً قابلاً للحذف والزيادة والتأويل، وتكمن أهمّ تلك التحسينات في عناصر أربعة، هي: نقط الإعراب، ونقط الإعجام، وزيادة الألفات (مفردها ألف)، وزيادة الهمز.

يمكن القول إذاً: إنّ الرسوم القليلة، التي رُسمت الحروفُ العربية بها، تؤهّل الخط العربيّ منذ البداية الفعلية للتدوين لأن يكون خطاباً مختزلاً قابلاً للتمدّد والانتشار، ولا سيّما في ظلّ الإمكانات التي يوافرها الرّسم، من حيث التشابه فيه والإعراب وغياب الهمز والألِفات في كثير من الألفاظ في المصحف الإمام. فهل يمكن القول: إنّ في الخطّ العربي سمة الخطاب الإبراخيلي إذا جُرّد من تلك التحسينات بغرض تكثيف المعنى عبر خلق إمكانات عديدة في نطق الكلمة الواحدة؟ أليس في هذه الخاصية ما يجعل القراءات خطاباً إبراخيلياً؟ ذلك ما يمكن أن نجلّي مدى وجاهته فيما يأتي.

ثانياً: القراءاتُ القرآنيةُ خطاباً إبراخيليّاً:

يمكن أن نهتمّ في هذا الصدد بجانبين نراهما من صميم الدراسة

الإبراخيلية التي تروم البحث عن أرض خصبة لها في الحضارة العربية: جانب التنظير للكثرة انطلاقاً من الخطاب متناهي القصر، وهو الذي يجلّيه حديث الأحرف السبعة؛ وجانب الممارسة؛ أي توليد خطابات كثيرة من خطاب مختزل في ممارسة فعل القراءة للنص القرآني انطلاقاً من المصحف الإمام.

1- مظاهر الخطاب الإبراخيلي في القراءات القرآنية:

افترضنا في هذا السياق أن نهتمّ بالتحسينات المدخلة على الخط العربي سابقة الذكر، وأن نبني هذا الاهتمام على الفرضيات الممكنة في تغيير الوحدات الدنيا التي يتكوّن منها المقطع أو الحرف أو الحركة، وقد بحثنا في أمّهات الكتب عن أمثلة تنطبق عليها تلك الفرضيات.

أ- الصوائت:

الصوائت في العربية ثلاثة: الفتحة والضمة والكسرة، وهي التي تكوّن، إذا أضيفت إلى صامت، مقطعاً أو حرفاً قابلاً للتصويت، أو وحدةً صوتيةً عديمة المعنى؛ وبتآلفها في وحدة معجمية ما، ضمن سياق نصيّ ما، تتولّد الدلالة ويشيع المعنى. وتلك هي سمة الخطاب الإبراخيلي، والفرضيات الممكنة في هذا الصدد هي:

- **الفرضية الأولى: حركة الكسرة تُضاف إليها كسرة ثانية:**

ويوافق ذلك لفظ «**شَرِّ**» في الآية الثانية من (سورة الفلق 113): ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ برواية حفص (ت 180هـ) عن عاصم (ت 127هـ)، فقد قرأها عمرو بن عبيد (ت 143هـ) ذو التوجّه الاعتزالي «**مِن شَرٍّ مَا خَلَقَ**». فبعد أن كانت «**ما**» موصولاً اسمياً تكوّن مع ما قبلها مركّباً بالإضافة، وتعني الشرّ الذي خلقه الله وفق القراءة الرّسمية، أصبحت «**ما**» النافية لفعل خلْق الشرّ من الله تنزيهاً له عن ظلم العباد. لكنّ هذه القراءة المنزّهة للذّات الإلهيّة لا يعترف بها العديد من أهل السنّة، ومن أمثلة معارضتها موقف مكي بن أبي طالب

القيسي (ت 437هـ)، الذي ذهب إلى أنّ القرّاء المشهورين، وغيرهم من أهل الشذوذ، قد أجمعوا على: «**إضافة شرّ إلى ما خلق، وذلك يدلّ على خلقه للشّرّ، وقد فارق عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة جماعة المسلمين**»[1]. وهو الموقف نفسه الذي أعلنه الشّوكاني (ت 1250هـ) في تفسيره (**فتح القدير**)[2]، بينما رأى أحمد بن منير الإسكندري (ت 683هـ) أنّ **بعض القدرية عمدوا إلى تحريف هذه الآية بقراءتهم تلك لاسترضاء مذهبهم الفاسد، ومعتقدهم الذي يقضي بأنّ الله لا يخلق أفعال الحيوانات، وإنّما هم يخلقونها لأنّها شرّ، والله لا يخلقه لقبحه**[3].

• **الفرضية الثانية: حركة الكسرة تنقلب إلى ضمّة:**

يظهر ذلك في لفظ «**الظالمين**» الوارد في (الآية 31 من سورة الإنسان 76)؛ فقد ورد برواية حفص: ﴿وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، وقرأها ابن الزبير (ت 73هـ) وغيره «**والظالمون**» برفع الميم بدل الخفض[4]. والمسألة هنا لغوية تطرح كيفية تشكيل بنية الجملة حسب تصوّر القارئ للحدود النحوية للكلام: أهو جملة مختزلة كما في القراءة الأولى؛ لذلك عدّت الجملة فعلية، والفعل هو العنصر المحذوف فيها وقد أضمره، فكأنه قال: **ويعذّب**

---

(1) القيسي، مكي بن أبي طالب، (ت 437هـ)، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ، ج2، ص615.

(2) يقول الشوكاني: «وقد حرّف بعض المتعصّبين هذه الآية مدافعةً عن مذهبه وتقويماً لباطله فقرؤوا بتنوين شر على أنّ «ما» نافية، والمعنى من شر لم يخلقه، ومنهم عمرو بن عبيد وعمرو بن فائد». الشوكاني، محمد بن علي، (ت 1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب/ دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، ج5، ص639.

(3) الزمخشري، محمود بن عمر، (ت 538هـ)، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م، ج4، ص815، هامش رقم 2.

(4) ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله، (ت 370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق آرثر جيفري، مكتبة المتنبي، مصر، (د.ت)، ص167.

الظالمين، ولمّا أورد مضمراً فسّره بقوله: ﴿أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. أمّا القراءة الثانية، فرأى القارئون بها أنّ في الآية جملتين مكتملتي العناصر الإسنادية، والعلاقة بينهما علاقة عطفية لا إضمار؛ لذلك وردت الجملة الثانية اسمية، مبتدؤها **الظالمون**، وخبرها مركّباً إسنادياً فعلياً.

- **الفرضية الثالثة: حركة الكسرة تنقلب إلى فتحة:**

قرأ حفص عن عاصم لفظ الحقِّ بالكسر في (الآية 62 من سورة الأنعام 6): ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّۚ﴾، وفي (الآية 44 من سورة الكهف 18): ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّۚ﴾، على أساس أنّ الحقّ صفة عائدة على الله في الآيتين كلتيهما. غير أنّ من يعتقد بأنّ الله منزّه عن صفات المخلوقين؛ إذ ليس كمثله شيء، قرأ اللفظ في كلا الموضعين بنصب القاف. وقد قرأ بذلك الحسن البصري (ت 110هـ) وقتادة (ت 118هـ) في الآية الأولى، وكذا قرأ عمرو بن عبيد الآية الثانية. وقراءة النصب تنسف مقولة الصفات التي لا تعتقد بها المعتزلة.

- **الفرضية الرابعة: حركة الضمّة تُضاف إليها ضمّة ثانية:**

ويعضد ذلك ما ورد في (الآية 9 من سورة آل عمران 3): ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِۚ﴾؛ إذ تضمّنت المركّبَ بالإضافة «**جامعُ الناسِ**»، والمضاف ورد بضم عين جامع وكسر سين **الناس**، وهي قراءة حفص عن عاصم، وهي في المعنى أقرب إلى صفة مسندة إلى الله، وهو ما ابتعد عنه الحسن البصري[1] وغيره من القرّاء؛ لزحزحة المعنى من إسناد صفة الجمع إلى الله إلى معنى وقوع فعل الجمع في المستقبل، يقول أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ) في (تفسير البحر المحيط): **فهو اسم فاعل بمعنى الاستقبال، ويدلُّ على أنه مستقبل قراءة أبي حاتم** (ت 250هـ): **جامعٌ الناسَ، بالتنوين، ونصب الناس**[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

(2) الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين، (ت =

• **الفرضية الخامسة: حركة الضمّة تنقلب إلى كسرة:**

يظهر ذلك في لفظ «**المجيدُ**» الذي ورد نعتاً للمنعوت «**ذُو الْعَرْشِ**» في (الآية 15 من سورة البروج): ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البُرُوج: 15]. فقد قرأ الحسن وعمرو بن عبيد بخفض لفظ «**المجيدِ**» صفة للعرش، لا صفة لـ **ذي العرش** مثلما هو الحال بالنّسبة إلى رواية حفص، التي تثبت صفة **المجيد** للذات الإلهية، وهو الأمر ذاته الذي سبق ذكره في مثال سابق.

• **الفرضية السادسة: حركة الضمّة تنقلب إلى فتحة:**

وتناسب هذه الفرضية قراءة عمرو بن عبيد (الآية 15 من سورة التوبة 9) «**ويَتُوبَ**» بالنصب بدل الرّفع في رواية حفص، وتوجيه هذه القراءة أنّ تحقّق فعل التّوبة أصبح مقترناً بتحقّق فعل ذهاب الغيظ، لا أن يكون الفعل مطلقاً على الابتداء في قراءة الرّفع، ما يعني أنّ المسلم هو المسؤول عن توبته بما هي فعل نابع من الذات الإنسانية لا من الذات الإلهية. وعلى هذا الأساس، تتجلى مقولة التخيير في اختيار أفعاله، وهو الأمر الذي ينجرّ عنه تحقق العدالة الإلهية في الآخرة، بما أنّ الحساب سيكون من جنس العمل الذي قام به الإنسان في الدنيا، ولكنّ هذا التمشّي الاعتزالي يتعارض ومقولة المشيئة الإلهية التي يقول بها الأشاعرة، وهي المقولة المتحقّقة بقراءة حفص؛ إذ إنّ توبة العبد تبقى منوطة بمشيئة الله لا بمشيئته هو وباختياره.

وهو المبدأ ذاته الذي دلّت عليه قراءة عمرو بن عبيد لـ (لآية 118 من سورة التوبة9): ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ المتعلّقة بالصحابة الثلاثة الذين لم يخرجوا إلى غزوة تبوك مع الرسول. ففعل «**خُلِّفُوا**» المُسند إلى المجهول، وفق رواية حفص، يُشير إلى أنّ الصحابة المتخلّفين عن الغزو لم يفعلوا ذلك بمحض إرادتهم، بينما يبيّن

= 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، ج3، ص33.

فعل «**خَلَفُوا**»، الذي أسند إليهم أنّهم: «**خَلَفُوا الغازين بالمدينة**»[1] ما بوّأهم لأنْ يكونوا مختارين لهذا الفعل، ومن ثمّة هم مسؤولون عن عواقب هذا الاختيار، شأنهم شأن المنافقين الذين رَضُوا ﴿بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٖ فَٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ﴾ [التّوبَة: 83][2].

- **الفرضية السابعة: حركة الفتحة تُضاف إليها فتحة ثانية:**

تتجسّد هذه الفرضية في (الآية 17 من سورة الروم 30): ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾، التي ورد فيها لفظ حين منصوباً على أنّه ظرف مبني في قراءة حفص، غير أنّ عكرمة (ت 104هـ) قرأ حيناً بفتحتين؛ أي **حيناً تمسون وحيناً تصبحون؛ والمعنى: حيناً تمسون فيه وحيناً تصبحون فيه، فحذف «فيه» تخفيفاً**[3]، وهي القراءة التي لم يجزها أبو حاتم السجستاني؛ لأنّ فيها حصراً وحدّاً من العبادة بالاعتبار في صنع الله في زمن دون آخر[4].

- **الفرضية الثامنة: حركة الفتحة تنقلب إلى ضمّة:**

نقف على هذه الفرضية في (الآية 23 من سورة إبراهيم 14): ﴿وَأُدْخِلَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، التي تضمّنت جملة فعلية فعلها مبني للمجهول في قراءة حفص، لكنّ الحسن وعمرو بن عبيد قرأا «**وَأُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُواْ**» بإسناد الفعل إلى المتكلّم/الله، الذي سيتكفّل هو ذاته بإدخال الذين آمنوا الجنة بلا

(1) المصدر نفسه، ج5، ص119.

(2) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، (م.س)، ص60.

(3) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/ 1964م، ج14، ص15.

(4) الأشموني، أحمد بن عبد الكريم (ت نحو 1100هـ)، منار الهدى في بيان الوقف والابتدا ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد، تحقيق شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/ 2002م، ص599.

وساطة، ليكون الجزاء من جنس العمل، لا أن تتكفّل الملائكة بإدخال المؤمنين بعد إذن ربّها[1].

• **الفرضية التاسعة: حركة الفتحة تنقلب إلى كسرة:**

اللفظ عمَلٌ الوارد في الآية: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾ [هُود: 46]، والذي قرأه حفص بفتح الميم على أنّه مصدر، قرأه الحسن البصري «**إنّه عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ**» بكسر الميم فعلاً ماضياً مسنداً إلى ابن نوح المذكور في الآية، على أساس أنّه لم يؤمن بدعوة أبيه، فكان من المغرقين جزاءً من جنس عمله، على الرّغم من توسّلات أبيه الّتي لم تفلح. والجدير بالذكر أنّ هذه القراءة هي قراءة النبي أيضاً[2]، وهي أيضاً قراءة تجد رواجاً لها عند المعتزلة الذين يعدّون ذلك تحقيقاً لمبدأ العدالة الإلهية بقطع النظر عن مدى قرابة الإنسان للأنبياء والأولياء والصالحين؛ إذ في ذلك رفض غير مباشر للاعتقاد المنتشر في أوساط المسلمين بالقول بالشفاعة.

ولعلّ الأهم من هذه القراءة قراءة أخرى تمسّ طقساً تعبدّياً يتمثّل في كيفية الوضوء استعداداً للصلاة؛ يظهر ذلك في لفظ وأرجلكم الوارد في (الآية 6 من سورة المائدة5): ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾. فقراءة حفص بنصب اللام تقتضي غسل الرجلين عطفاً على الوجوه والأيدي، لكنّ العديد من القرّاء الآخرين قرؤوا «أرجلِكم» بكسر اللام عطفاً على الرؤوس؛ لذلك كسرت

(1) الكشاف، (م.س)، ج2، ص531. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، (م.س)، ج6، ص430.

(2) السِّجِسْتاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، (ت 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، (د.ت)، ج4، ص33.

(3) ابن مجاهد، أبو بكر، (ت 324هـ)، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ، ص242.

اللام لعمل حرف الجرّ الذي سبقها فيها[1]، وهو ما يقتضي مسح الرجلين بدل غسلهما. وقد تعلّق الشيعة بهذه القراءة تعلّقاً أُريد منه مخالفة القول المشهور عند أهل السنة بوجوب الغسل.

ب- التنقيط:

النقط، أو التنقيط، نوعان: نقط إعراب، وهو ما سبق عرضه في الأمثلة السابقة، ونقط إعجام ويقصد به تمييز الحروف بعضها من بعض لتشابهها؛ لذلك يمكن تقسيم الحروف في العربية إلى نوعين: حروف مهملة وحروف معجمة، ويعني الإهمال خلو الحرف من أي نقط، والإعجام هو عكس ذلك؛ فالحروف المهملة هي: **أ، ح، د، ر، س، ص، ط، ع، ك، ل، م، هـ، و**. أمّا الحروف المعجمة، فهي: **ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ز، ش، ض، ظ، غ، ف، ق، ن، ي**. فنحن في هذا السياق بصدد الحديث عن جزء من الصامت أُضيف إليه لتمييزه عمّا يشبهه من الصوامت الأخرى؛ فالنقط إذاً شكل خطابي متناهي الصغر يتميّز به الخط العربي، وبإضافته إلى الصامت، أو حذفه منه، تنفتح أبواب المعنى، ويسيل التأويل منها. ومنه:

- **النقط بالحذف: شـ - سـ: أشاءُ - أساءَ:**

هذا الفعل تضمنته (الآية 156 من سورة الأعراف7): ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ﴾، وهو يدلّ على أنّ الله مشيئة إلهيّة مطلقة هي المتحكّمة في مصائر البشر، ولا سيّما فيما يتعلق بإنزال العذاب، لا فرق بين المؤمن والكافر أو بين المحسن والمسيء أمام المشيئة الإلهية، غير أنّ الحسن البصري وعمرو بن فائد (ت بعد200هـ) قرأا: «**قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَسَاءَ**» من الإساءة المسندة إلى المُسيء المستحقّ عذاب الله طبقاً لمبدأ تحقق العدالة الإلهية. ولم يستطع المعترضون على هذه القراءة رفضها، بما أنها موافقة لخط المصحف الإمام، إلا باتّهام من قرأ بها بأنّه صاحب بدعة ومن أهل الزيغ، وأنّه يضيّق الدّين على خلق الله، وما حمله على ذلك إلا شحّه

على الدّين[1]. وتكمن الصّعوبة في ردّ هذه القراءة، باعتبارها موافقةً للرّسم العثماني، فجعل حرف الشين سيناً لا يُغيّر من الأمر شيئاً، بما أنّ النقط كان متأخّراً عن كتابة المصحف.

• **النقط بالزيادة: يـ- ثـ: أوريكم - أورثكم:**

من الأمثلة الدالّة على النقط بالزيادة الفعل «سأوريكم» الوارد في (الآية 145 من سورة الأعراف 7): ﴿سَأُوْرِيكُمْ دَارَ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾، وهو لفظ كتب بالرسم العثماني الذي لا يتوافق، في بعض أشكاله، مع الرسم الإملائي المستعمل اليوم؛ فلا ضرورة لوجود الواو بعد الهمزة. وهذا الرسم جعلها متوافقة مع قراءة ابن عباس (ت 68هـ) وقسامة بن زهير (ت بعد80هـ) **سأورثكم**[2]، من التوريث لا من الرؤية؛ فإضافة إعجام التنقيط إلى الثاء المثلثة المعجمة غيّر المعنى من الدلالة على أن تكون دار الفاسقين، وهي خاوية على عروشها، عبرةً لمن يعتبر، إلى الدلالة على أن تصير تلك الدار ميراثاً ربّانياً لبني إسرائيل.

ت- الهمز:

• **القراءة بإضافة همزة: أمّة - أئمّة:**

الهمز أيضاً من الإضافات المتأخّرة لتدوين المصحف الإمام؛ لذلك استغِلّ لرواية قراءات تخضع للمبدأ نفسه الذي خضع له تنقيط الإعجام. ومن الأمثلة الواردة في هذا الشأن نذكر بالخصوص قراءات الشيعة للفظ أمّة بإضافة الهمزة قبل الميم لتُصبح أئمة. ومن أمثلة ذلك ما ورد في (الآية 110 من سورة آل عمران 3): ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ

---

(1) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ج2، ص461.

(2) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، (م.س)، ص51.

﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ من لفظ أمّة، التي عدّها الشيعة قد نزلت في الرسول وفي الأوصياء خاصةً، فقال: «**كنتم خير أئمة أُخرجت للناس**»[1]. وهو اللفظ ذاته الذي تضمنته (الآية 92 من سورة النحل 16): ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾، التي قُرِئت «**أن تكون أئمة هي أزكى من أئمتكم**»[2].

وقد نهجت المعتزلة منوال الشيعة في زيادة الهمز إلى بعض الألفاظ الأخرى؛ فقد أوردت بعض التفاسير أنّ عِكْرِمَة وَعَمْرو بْن دِينَارٍ (ت 126هـ)، وَمَالِكاً بْن دِينَارٍ (ت 127هـ) قرؤوا «**يَهْدَأْ**» بِهَمْزَةٍ سَاكِنَةٍ «**قَلْبُهُ**» بِالرَّفْعِ[3] من الهدوء بدل قراءة حفص عن عاصم ﴿وَمَن يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التّغَابُن: 11] من الهداية. والفرق جليّ بين القراءتين؛ فهدوء القلب هو نتيجة منطقية لاختيار الإيمان بالله، والاختيار يعني مسؤولية الإنسان التامّة عن أفعاله؛ فالإيمان مسؤولية تقتضي من المؤمن الحقّ أن لا يجزع وقت المصيبة. أمّا قراءة حفص، فتعني أنّ: «**قَوْلُهُ تَعَالَى: يَهْدِ قَلْبَهُ؛ أَيْ عِنْد الْمُصِيبَةِ، أَوْ عِنْدَ الْمَوْتِ، أَوِ الْمَرَضِ، أَوِ الْفَقْرِ، أَوِ الْقَحْطِ، وَنَحْو ذَلِكَ، فَيَعْلَمُ أَنَّهَا مِنَ الله تَعَالَى فَيُسَلِّمُ لِقَضَاءِ الله تَعَالَى وَيَسْتَرْجِعُ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: يَهْدِ قَلْبَهُ؛ أَيْ لِلتَّسْلِيمِ لِأَمْرِ الله**»[4].

- **القراءة بحذف الهمزة: أضاءت - ضاءت:**

ورد هذا الفعل في (الآية 17 من سورة البقرة)، قرأه حفص عن عاصم بالهمز على وزن أفعل، وقرأه ابن أبي عبلة (ت 151هـ) على وزن فعل بدون همز. والقراءتان كلتاهما تطرحان مسألة لغوية لخّصها الزمخشري (ت

---

(1) العياشي، محمد بن مسعود بن عياش، (ت 320هـ)، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت)، ج1، ص195.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص268.

(3) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، (م.س)، ج10، ص191.

(4) الرازي، فخر الدين، (ت 606هـ)، تفسير مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، ج30، ص555.

538هـ) حين قالها في معرض تفسيره للآية: «**الإضاءة: فرط الإنارة. ومصداق ذلك قوله:** ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يُونس: 5]، **وهي في الآية متعدية. ويحتمل أن تكون غير متعدية مسندة إلى ما حوله، والتأنيث للحمل على المعنى؛ لأنّ ما حول المستوقد أماكن وأشياء. ويعضده قراءة ابن أبي عبلة (ضاءت)، وفيه وجه آخر وهو أن يستتر في الفعل ضمير النار، ويجعل إشراق ضوء النار حوله بمنزلة إشراق النار نفسها، على أنّ ما مزيدة أو موصولة في معنى الأمكنة**»[1].

ث- الألف:

الألفات من الإضافات المدخلة على المصحف الإمام بعد تدوين القرآن؛ لذلك كثرت القراءات التي يكون الفرق فيها ألفاً بين لفظين أو أكثر. والأمثلة على ذلك عديدة، منها: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفَاتِحَة: 4] و**﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾**؛ ومنها ﴿يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ﴾ [البَقَرَة: 9] و**﴿يُخَادِعُونَ الله وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ﴾**.

فلفظ ملَك في (سورة الفاتحة 1) قُرئ مالك، ولفظ يخادعون الأوّل في (سورة البقرة 2) قُرِئ يخدعون، وقُرِئ لفظ يخدعون الثاني يخادعون، وقُرئا معاً بالألف، وقُرِئا معاً بغير ألف. وعلى الرغم من أنّ المعنى يبدو مختلفاً بين فعلي خدع وخادع، ولكنه لا يُساهم في تغييره تغييراً جوهرياً.

• القراءة بإضافة الألف: خُلِّفُوا - خَالَفُوا:

لكنّ بعض الأمثلة تقدّم لنا قراءة مخالفة لقراءة حفص تقلب المعنى، وتنسفه، لتؤسّس معنىً جديداً؛ يظهر ذلك في لفظ **خُلِّفُوا في (الآية 118 من سورة التوبة 9):** ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَـٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ الفعل المبني للمجهول المنصرف مع ضمير الجمع الغائب، حسب

---

(1) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (م.س)، ج1، ص73.

قراءة حفص عن عاصم؛ لكنّ الشيعة يضيفون ألفاً بعد الخاء ويبنونه للمعلوم «**خَالَفُوا**»، وهم يقصدون بذلك أبا بكر (ت 13هـ) وعمر (ت 23هـ) وعثمان؛ والمخالفة هنا يُقصد بها مخالفة الخليفتين السنيين لعلي بن أبي طالب، وفي القراءة تلميح إلى اغتصابهم الخلافة منه، وهو أمر لا يتناسب مع ما قرّره أهل السنة من أسباب النزول. وقراءة الشيعة المذكورة نسبها ابن خالويه (ت370هـ) إلى عليّ (ت40هـ) وجعفر الصادق (ت 148هـ) والسلمي (ت 74هـ)[1]، وقد جاء في تفسير العياشي (ت320هـ): «**عن فيض بن المختار قال: قال أبو عبد الله: كيف تقرأ هذه الآية في التوبة (9/ 83؟) قال: قلت خلّفوا، قال: لو خلّفوا لكانوا في حال طاعة، وزاد الحسين بن المختار عنه: لو كانوا خلفوا ما كان عليهم من سبيل، ولكنهم خالفوا: عثمان وصاحباه**»[2].

- **القراءة بحذف الألف: واعدنا - وعدنا:**

قرأ حفص الفعل «**واعدنا**» بألف بعد الواو في (الآية 51 من سورة البقرة 2): ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ من المواعدة؛ فدلالة الفعل على وزن فاعل تعني المشاركة في الفعل، والقراءة تؤدّي إلى أنّ الذات الإلهية وموسى يشتركان في الفعل نفسه، وهذا محال بالنسبة إلى المعتقدين بالتنزيه؛ لذلك نقف على قراءة مخالفة تنسب إلى أهل البصرة، وغيرهم من القرّاء، مضمونها «**وعدنا**» من الوعد، وهو فعل ثلاثي مجرّد يتطلّب فاعلاً واحداً ينجزه لا شريك له فيه، وهو الذات الإلهية في هذه القراءة[3].

وإذا رمنا تتبّع الفرضيات الممكنة الأخرى في تشكيل الخط العربي الذي كُتب به المصحف الإمام، وإعادة تشكيله، فإنّ الأمثلة على وجودها في

---

(1) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، (م.س)، ص60.
(2) العياشي، تفسير العياشي، (م.س)، ج2، ص115.
(3) الطبرسي، الفضل بن الحسن الطبرسي، (ت 552هـ) مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط1، 1995م، ج1، ص209

القراءات القرآنية متوافرة أيضاً في كتب القراءات والتفسير وكتب الأدب واللغة. ومن تلك الفرضيات ما تعلّق بالسكون واستبدالاته بالفتح والضمّ والكسر .

الخاتمة:

يتّضح مما تقدّم أنّ الخطاب الذي عرضنا له في هذا المقال هو خطاب حمّال ألوان؛ فتارة يتلوّن بلون الدّرس النحوي القديم، وطوراً يظهر درساً لسانياً ضمن ما بات يُعرف باللسانيات البنيوية التفكيكية، غير أنّ الأجمل في هذا الخطاب هو ترافق لونين لا يجتمعان إلا في النصوص الخصبة التي تبقى معطاءة على الدّوام، هما لونا العقيدة وعلم الكلام. وتكمن جمالية هذا الخطاب في فتح الباب على مصراعيه على التأويل القائم على البرهان الخطي المستمد من النص المقدّس؛ فليست الحركات إلا تجسيداً لخطاب متناهي القصر حُمّل من المعاني ما حملته العديد من المجلدات. ألا يجوز لنا عندئذٍ أن نؤسّس للدراسة الإبراخيلية في الثقافة العربية عوداً على بدء. لنعود إلى زمن البدايات، إذا كانت البداية إبراخيلية بامتياز، ألا يحق لنا أن نعمّق البحث في مظاهر إبراخيلية أخرى في نصوصنا القديمة، شعراً ونثراً، في مختلف تمظهراتها العقدية والفنية والتشريعية وغيرها من التمظهرات؟



قائمة المصادر والمراجع

المصادر (مرتّبة حسب تاريخ الوفاة):

- السِّجِسْتاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، (ت 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، (د.ت).
- العياشي، محمد بن مسعود بن عياش، (ت 320هـ)، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت)، ج1.
- ابن مجاهد، أبو بكر، (ت 324هـ)، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله، (ت 370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق آرثر جيفري، مصر، مكتبة المتنبّي، (د.ت).
- القيسي، مكي بن أبي طالب، (ت 437هـ)، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ.
- الزمخشري، محمود بن عمر، (ت 538هـ)،الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.

- أبو محمد، عبد الحق بن غالب بن عطية، (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ج2.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن، (ت 552هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط1، 1995م.
- الرازي، فخر الدين، (ت 606هـ)، تفسير مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/ 1964م.
- أثير الدين الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، (ت 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- ابن الجزري، شمس الدين، (ت 833هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.
- الأشموني، أحمد بن عبد الكريم، (توفي نحو 1100هـ)، منار الهدى في بيان الوقف والابتدا ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد، تحقيق شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/ 2002م.
- الشوكاني، محمد بن علي، (ت 1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب/ دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.

المراجع العربية والأجنبية:

- أستيتية، سمير شريف، القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية، المملكة الأردنية الهاشمية، 2004م.
- إدريس، سهيل، المنهل، دار الآداب، بيروت، ط39، 2008م.

- M'HANNI Mansour, Le Retour De Socrate ou Introduction A La Nouvelle Brachylogie, éditions Brachylogia, Tunis, 2015, pp. 15-20.
- Robert Allen; The Penguim Complete; English Dictionary, publishid by Penguim Groop; 2006; Finland, p. 163.



استراتيجية التأويل في الخطاب القرآني
قراءة فكريّة مقاصديّة

بشير خليفي[1]

استهلال:

نشأت علوم كثيرة تتعلق بالقرآن الكريم بغرض فهمه واستبيان معانيه من زوايا متعدّدة؛ فقد جمع بدر الدين الزركشي في كتابه (**البرهان في علوم القرآن**) سبعاً وأربعين نوعاً، وجمع الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه (**التحبير في علوم التفسير**) مئة ونوعين، وفي كتابه (**الإتقان في علوم القرآن**) ثمانين نوعاً[2].

ويتجلّى هذا التعدّد من خلال مضامين الدراسات القرآنية التي يُمكن تصنيفها إلى مجالات وتخصّصات معرفية متنوّعة تبعاً لزاوية النظر؛ فيظهر عالم البلاغة الذي يرى في القرآن الكريم إعجازاً بيانيّاً، والفقيه الذي يراه

---

(1) أستاذ محاضر في قسم الفلسفة، ورئيس المجلس العلمي لكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، باحث في مخبر البحوث الاجتماعيّة والتاريخيّة في جامعة مصطفى إسطنبولي، معسكر الجزائر، متخصّص في فلسفة اللغة وفلسفة الدين وفلسفة الأدب.

(2) مرعشلي، يوسف، علوم القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2010م، ص75.

مصدراً أساساً لأصول الفقه، وقلْ ذلك مثلاً عن العالم الرياضي، والبيولوجي، والفلكي، إلى غير ذلك من مجالات العلم المتعددة. هذا زيادةً على المباحث المرتبطة بالقرآن الكريم من حيث كينونته ووجوده، وهو ما يُساهم في زيادة التعرّف عليه والاطلاع على مكنوناته[1]، على غرار المعرفة بأسباب النزول، وترتيبه وجمعه، إضافةً إلى التجويد والتفسير، وكذلك علم القراءات وعلم رسم المصحف[2].

ضمن هذا الإطار تنطلق فرضية بحثنا؛ من القول إن المعرفة بالتأويل وضوابطه تُعدُّ شرطاً رئيساً للإحاطة بالقرآن، ولا سيّما ما تعلّق منها بعلم التفسير.

في أهمية تدبّر القرآن:

تَكمُن أهمّية القرآن الكريم بوصفه الكتاب المحوري في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ومصدر التشريع الذي يمتح منه المسلمون تمثّلاتهم حول الدين والحياة، ويستدلّون بآياته على صحة، أو خطأ، أفكارهم وسلوكاتهم؛ إذ يرون فيه المدوّنة الحقيقية التي تعرّفهم بالعقائد السليمة، والعبادات الصحيحة، والأخلاق الفاضلة؛ حيث تُستمدّ منه العقيدة، فيتعرّف المسلم على أحكام العبادات، على غرار الصلاة والصوم، وكذا المعاملات مثل الميراث والزواج والطلاق. ضمن هذا السياق، تستدعي المنزلة التي يحوزها القرآن لدى المسلمين، بوصفه الكتاب المقدّس، ضرورة تدبّره بغرض استيعاب معانيه وفهم مقاصده، ومن ثمّة المعرفة بأوامره ونواهيه.

إنّ الحاجة الماسّة لفهم القرآن، وتدبّر معانيه، تُحتّم على المشتغلين والمهتمّين بالدراسات القرآنية البحث المستمر والدؤوب عن طرائق لفهم

---

(1) الحسن، مصطفى، موجز في طبيعة النصّ القرآني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص15.

(2) عباس، فضل حسن، محاضرات في علوم القرآن الكريم، دار النفائس، عمّان، الأردن، ط1، 2007م، ص30.

متبصّر يتماشى ومقاصده؛ فلم تعد القراءة الأحادية مُجدية أمام طبيعة اللغة القرآنية نفسها، التي أوجدت اختلافاً حاصلاً في شرح وتفسير بعض مفردات وآيات القرآن؛ حيث يمكن إدراك ذلك في اختلاف الشروح والتفاسير، زيادةً على النوازل المتعدّدة، والتحدّيات المختلفة الظاهرة في حمل بعض الآيات على معانٍ، في تفسيرات ومرويات معيّنة بطريقة أقرب إلى العَسف، بعيداً عن التفكير في الحجاج والبراهين. أمام وضعيّات كهذه برزت اجتهادات معرفيّة توحي بقراءات جديدة ومتجدّدة للقرآن، بما يجعله صالحاً لكلّ زمان ومكان، من زاوية انفتاحها على أسئلة العصر، وتوسّلها بمختلف المنجزات المعرفيّة والمنهجيّة المحقّقة، سواء في نتائج العلوم المختلفة بما في ذلك علوم القرآن؛ بل علوم القرآن خاصةً، أم من خلال استعمال المناهج القرائية والنقدية الحديثة والمعاصرة، التي يتمّ توظيفها بوصفها آليّات للفهم والتفسير.

وإذا كان هدف المقاربة الفكريّة الوصول إلى الحقيقة عبر ضوابط مناهج البحث العلمي، فإنها تنسجم مع المقاربة المقاصديّة في تأصيل روح العلم القائم على إعلاء شأن الإنسان، وتمكينه من إعمار الأرض بالحسنى. وبالمقابل، إنّ غاية المقاربة المقاصديّة تتأسّس على مراعاة المقاصد والغايات، واستحضارها في عمليّة فهم النصوص وقراءة الواقع ومستجدّاته، الأمر الذي يعطي العقل حضوره الأبرز، بما يحيل إلى تحقيق مصالح العباد، فيكون لكل «حكم حكمته ولكلّ تكليف مقصده»[1]. ومن ثمّة، إنّ التوسّل بمنهج القراءة المقاصدية يعني، بالضرورة، المماهاة مع ما تقتضيه فكرة المقاصد، من خلال الدعوة إلى التيسير، وتجسيد قيمة الإحسان في جلب المصالح ودرء المفاسد على مستوى الدين والنفس والعقل والمال والنسل[2].

---

(1) عطية، يوسف، الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2014م، ص24.

(2) بن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م، ص70.

قراءة القرآن بين التفسير والتأويل:

نزل القرآن باللغة العربية ضمن معطى تداولي خاص يعود إلى فترة الوحي؛ لذلك إن قراءته بغرض فهمه وتفسيره تحتاج، في مقام أوّل، إلى دراية باللغة العربية؛ حيث تستدعي الدراسة اللغوية أو البيانية إلماماً عميقاً باللغة شكلاً ومضموناً. فقد كان العرب وقت نزول القرآن يحتفون بأبلغ الكلام وأجوده، ولعلّ أبرز دليل على ذلك منزلة الشعر بوصفه ديوان العرب، بيدَ أنّ لغة القرآن بدت أنموذجاً مختلفاً في الفصاحة والبلاغة والدلالة، بدا ذاك من خلال التحدّي الصارخ لبلغاء العرب حينذاك أن يجاروا آياته، وهو ما يظهر من خلال قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 23].

والواقع أنّه لا يمكن فهم القرآن الكريم واستيعاب مفرداته ومفاهيمه بعيداً عن اللغة، أثناء السعي لفهم واستيعاب دلالة المفردات والآيات التي يحيل إليها الخطاب القرآني، حيث يرتبط الفهم بالمعنى المحيل غالباً على السلوك، طالما أنّه لا يمكن لقارئ القرآن أن يصل إلى المعاني النهائية المحدّدة لكل آيات القرآن لوجود قصور في الفهم البشري نابع من نسبية المعرفة الإنسانية، كما أنه من الصعوبة أن يتحوّل القارئ إلى مرآة عاكسة يعكس المعاني والصور بحرفيّتها وتمامها. ومن ثمّ، لا ريب في أنّ تفسير القرآن قد مرّ بمراحل وأطوار كثيرة وصولاً إلى المرحلة التي يتمّ فيها التوسّل بالمناهج القرائية والنقدية، وكذا مختلف المنجزات العلمية، ومساءلة إشكالات الواقع والتاريخ؛ يبرز ذلك في كتب التفسير وشرح الآيات والمفاهيم القرآنية ضمن إطار علوم القرآن، لتتحدّد من خلال ذلك زوايا النظر؛ أدبية ترى في القرآن جانبه البلاغي والجمالي البياني، وعلمية تبحث في أساليب ومظاهر الإعجاز العلمي، زيادة على مُدخلات عديدة تبرز عبر التشريع: المنطق والجمال على سبيل المثال لا الحصر.

ضمن هذا الإطار يبرز السؤال المتعلق بالعلاقة بين منطوق القرآن

ومفهومه، من حيث إمكانية تأكيد الدلالة النهائية من عدمها لمعنى المفردة في القاموس، وينسحب الأمر على دلالة الآية، أو الآيات مجتمعةً، حينما يتعلق الأمر بالتفسير الموضوعي المرتبط أساساً بخصوصية الموضوع وطبيعته، الأمر الذي يستدعي طرح جدوى التأويل من عدمه، إمّا بوصفه استراتيجيةً علميّةً لا مندوحة عنها، تفرضها طبيعة اللغة القرآنية ذاتها، وإما باعتبارها «ترفاً فكرياً» لا يُقدّم ولا يؤخّر، ولا سيّما أنّ كلّ ما يتعلّق بفهم القرآن قد تمّ ضبطه بحسب تفسير الرواية، ما يجسّد المقولة الأثيرة «ما ترك المتقدّم للمتأخّر شيئاً»[1].

استراتيجية التأويل: المعنى والطريق:

يُحيل التأويل (علم التأويل أو الهرمينوطيقا) (Hermeneutics) إلى فلسفة قائمة بذاتها، تعود في بواكيرها الأولى إلى الإله هرمس في الثقافة الإغريقية، الذي كان يُنعت بوصفه حلقة وصل بين ما تقوله الآلهة وما يفهمه البشر، في إشارة إلى تمكّنه الدقيق من كلام الآلهة والمعرفة العميقة بلغتهم، وقدرته على التبليغ وإيصال المعنى[2]. لقد عُرف هرمس، الإله الزئبقي، الذي تُشير الأساطير إلى قدرته العجيبة في تجاوز حدود الأمكنة واختراق حُجُب الزمن، بمهارة الفهم والإفهام؛ أي القدرة على إنزال المعنى وتحقيقه ليكون واضحاً مستساغاً في أذهان البشر.

أمّا على المستوى السيميائي، فإنها تحيل إلى ثلاثة مستويات معرفيّة: التعبير: في إشارة إلى تحويل التفكير إلى مفردات؛ والشرح والتوضيح؛ وفي مقام ثالث الترجمة بوصفها عمليّة نقل وتحويل انطلاقاً من سجلّ لغويّ إلى آخر مختلف[3].

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط6، 2005م، ص11.

(2) مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م، ص24.

(3) Grondin Jean, Introduction to Philosophical Hermeneutics, Yale University Press, New Haven and London, 1994 p. 20.

وفي السياق العربي يُفسّر التأويل بالرجوع والتدبير والتقدير؛ فقولنا: أوّل الكلام، بمعنى أمده بدلالة، أو دلالات جديدة، في إحالة إلى معان مأمولة أو مؤجلة لا تبرز عبر ظاهر النص، ومن ثمة هو تحويل الكلام عن معناه المبدئي إلى معنى محتمل، شريطة إبانة ذلك بدليل يُبرّر سرّ صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى الراجح.

ويُعرّفه أبو الوليد بن رشد في كتابه **(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)** بأنّه «إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلَّ ذلك بعادة لسان العرب في التَّجَوُّز من تسمية الشيء بشبيهه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء»[1].

وتجدر الإشارة إلى أن مفردة التأويل، باشتقاقاتها المتعدّدة، قد وردت في القرآن الكريم سبع عشرة مرّة بإحالات ومعان مختلفة للدلالة على تأويل القرآن، والحديث والأحلام، في حين لم ترد كلمة التفسير سوى مرّة واحدة[2]. والواقع أنّه لا يمكن الحديث عن علاقة نهائية بين المفهومين؛ فهناك من الباحثين من يشير إلى مطابقة بينهما في المنطلقات والمقاصد، ويتّجه بعضهم الآخر إلى عدِّ التفسير شرحاً، ومحاولةً للفهم والإبانة، بغرض إزالة الإبهام عن المعنى باستعمال الأدلّة، والإحالة إلى مصادر ومرجعيات ثقافية وتاريخية معيّنة، في حين يرتبط التأويل بالحضور المعرفي للمؤوّل، وقدرته على استنطاق النصّ؛ أي السعي الحثيث لهتك مختلف الحجُب التي تجعل من الفهم عملية مؤجّلة أو مستحيلة.

ليس الغرض من التأويل الوصول إلى حقيقة مطلقة مسنودة بمعنى نهائيّ وتصوّر مؤبّد فيما يُختلف فيه، بقدر ما هو مدخل للتعدّد الدلالي، والانفتاح

(1) ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999م، ص32.
(2) جهلان محمد بن أحمد، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات، دمشق، ط1، 2008م، ص201.

على مختلف القراءات، ما يعطي مبرّراً لزخم النص وثرائه، ومن ثمّة قدرة العقول على قراءة تفصيلاته، واستجلاء معانيه، وسبر أغواره، من دون ادّعاء الوصول إلى الحقيقة بحرفيّتها وتمامها. فتتجاور القراءات، وتتعدد، وتتآزر، لتثبت أنّ تعدّدها وتنوّعها دليل على غنى النصّ وخصوبته؛ بيد أنّ هذا التنوّع والتعدّد لا ينبغي أن يحيل على الذاتيّة المسرفة، التي تهدف أساساً إلى نصرة تيّار معيّن أو منظومة معرفيّة محددة[1].

استراتيجية التأويل: رؤية فكرية مقاصديّة:

إن الإقرار بتاريخية النصّ القرآني تُعدّ مدخلاً رئيساً لمشروعية التأويل، حيث يقتضي الفهم والفهم المتجدّد ارتباط القارئ بالزمن، سواء زمن الوحي عبر ما يُعرف بأسباب النزول، وفي الخصوصيات الواردة في الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، أم من خلال الظروف المحيطة بالقارئ، بما يدرأ الحديث عن تَمحِيض العقل في كونه محضاً معلّقاً في الهواء، أو في كون النصّ، ولا سيّما تلك النصوص التي تحيل إلى التعدّد الدلالي، متعالياً طوباويّاً بالمعنى الذي يُخرجه عن كل إحالة أو مَوضَعةٍ في التاريخ والواقع، وهو ما لا ينسجم مع مَقصدية القرآن الكريم نفسه، بوصفه كتاباً ربّانياً وُجِد لغاية هداية الخلق وإصلاح البشرية وإعمار الأرض، وطريقه إلى ذلك التربية بالحكمة الحسنة، والتعليم بالإرشاد، مع الدعوة لتوحيد وتعظيم الخالق عزّ وجلّ[2].

إنّ علم النصّ وتحليل الخطاب يحيلان إلى السمة البشريّة حينما يتعلّق الأمر بِتَحَقّق النصّ من خلال القارئ، أو المتدبّر، من دون أن يعني ذلك فقدان السمة الإلهية للنصّ القرآني بقدر الإحالة إلى سمة النقص البشري في

---

(1) النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق/بيروت، ط1، 2000م، ص147.

(2) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط5، 1993م، ص88.

نسبيّة الإدراك والفهم، وإمكانيّة الخطأ واقتراف الذنب الملازمة للإنسان الخطّاء والمذنب بطبعه، دون أن ننفي عنه مُكْنَةَ التحلّي بالفضل والصلاح، والقدرة الخارقة على الاجتهاد والإبداع واكتشاف المجاهيل، وهو ما تُبرزه سمات التكريم الإلهي للإنسان في القرآن. فالإنسان هو أرقى المخلوقات وأعقلها وأقدرها على تحمّل الأمانة، حاز على سمة التشريف والتكريم الإلهي لعقله وقلبه وخُلُقِهِ ولِخِلْقَتِه وخَلْقِه في أحسن تقويم، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسرَاء: 70] ويقول أيضاً: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزَاب: 72]. بَيد أنّ هذا التكريم الإلهي لا يُعدم أبداً سمة القصور المرتبطة بالطبيعة الآدمية، فيتأرجح المخلوق المكرّم بين ضفّتيْن، في إشارة إلى المدى الحاصل بين أحسن تقويم وأسفل سافلين، حيث ينعكس ذلك على السلوك في إحالة إلى النسبية من خلال قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزَاب: 72]، و﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾ [الإسرَاء: 11]؛ وعلى الفهم والإدراك في قوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: 76]، وقوله أيضاً: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البَقَرَة: 32].

إنّ الطبيعة الإنسانية مقابل السمة التراكميّة للعلم وخصوصيّته النسبيّة تستدعي ضرورة تراكم الجهود وحتميّة المقاربة التخاصصيّة المفضية إلى التكامل المعرفي والمنهجي بين العلوم[1]، والدليل على ذلك استمرار الجهود التفسيرية إلى زمان الناس هذا، ومعها تستمرّ الاكتشافات والفتوحات المعرفيّة، ممّا يعطي ثراءً وزخماً في فهم القرآن الكريم وتدبّره.

لقد عمد المفسّرون والمفكّرون، الذين تبنّوا مفصليّة التأويل فيما ينبغي تأويله في القرآن الكريم، إلى تحريره من الهيمنة الدوغمائيّة، التي تبنّتها

(1) Campanini Massimo, Modern Muslim Interpretation, Tr: Caroline Haggit, Routledge, London and New York, 2011, p. 06.

المؤسّسة التقليديّة، عبر جعل التفسير بظاهر النصّ أمراً مقدّساً، ممّا يجعله بمنأى عن المساءلة والنقد، الأمر الذي أدّى، كما يرى المفكّر التونسي يوسف الصديق، الذي استفاد من الدرس الفلسفي بحكم تكوينه المعرفي، وكذا من دروس العلّامة التونسي الطاهر بن عاشور في علم المقاصد، إلى تكريس تفسيرات محدّدة بما لا ينسجم وسمة التعدّد الدلالي وتنوّع المعاني بخصوص كثير من مفردات القرآن وآياته. ولم يكن اللجوء إلى استراتيجية تأويل آيِ القرآن الكريم محلّ اختيار أو ترف فكريّ؛ بل جسّد حتميّة اقتضتها الضرورة الملحّة، والمتمثّلة في نوازل وتحدّيات الواقع، مقابل تلك المساحة الشاغرة المتاحة للقراءة. لقد كان، ولايزال، القرآن العنصر المحوري للنقاش في الفضاء الثقافي العربي والإسلامي، كما أنّ مختلف مشاريع التحديث والإصلاح ضمن هذا الفضاء كانت تتمّ مساءلتها عبر درجة بُعْدِها أو قُرْبِها من القرآن، على غرار لغة القرآن حسب طه حسين، ومكانة المرأة في تصوّر الطاهر الحدّاد[1].

وفي الإطار نفسه، يرى نصر حامد أبو زيد أنّ القرآن الكريم، في مقام أوّل، نصّ لغوي لا يمكن استجلاء معانيه وتفسير مقاصده دون الدراية باللغة والمعرفة بقوانينها وأسرارها؛ فهو «كتاب اللغة العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد»[2]. ولذلك، إنّ مقاربة النصّ ومحاولة فهم مفرداته وآياته تتجاوز التلاوة، بوصفها قراءةً أولى، إلى قراءة تحليلية تمثل تدبرّاً، يعمد من خلالها القارئ الماهر، الذي يحوز مفاتيح القراءة وأسانيد تحليل الخطاب، إلى الكشف عن مفاتيح النص ومرتكزاته الدلالية، ما يظهر أسراره ومخبوءاته ومقاصده. ويشير أبو زيد أنّ عمليّة فهم النصّ ذات أساس لغوي يُحيل إلى بعدين: الأوّل اللغة المشتركة التي تجعل الفهم ممكناً، في حين يحيل المعنى

(1) الصديق، يوسف، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، ترجمة منذر الساسي، دار التنوير، ط2، 2015م، ص15.

(2) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ: دراسات في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، ص12.

الثاني إلى الاستخدام الخاصّ للغة من لدن الباحث، ممّا يعطيها طابع الفرادة، في إشارة إلى استعمال الفكر والخبرة أثناء القراءة والتحليل[1].

أمّا بالنسبة لمحمّد أركون، فإنّ الحاجة إلى فهم القرآن تحتاج إلى ثورة فكرية وعلمية تبدأ، في مقام أوّل، بنزع السياج الدوغمائي، الذي يبقى حائلاً أمام التطوّر الفكري، وأمام أيّ مغامرة بحثية، بحكم السنوات الطويلة التي رسّخت ثقافة رسمية تعطي الأولوية لظاهر النصّ على حساب عمقه ومقاصده. والدليل على ذلك، كما يُقرّ أركون، أنّه إضافةً إلى قلّة الإنتاجات الفكرية المتعلّقة بقراءة القرآن، كما هو واضح في المجتمعات الإسلاميّة، من خلال اللغات العربية والفارسية والتركية والأندونيسية وغيرها، إنّ هذه القراءات تبقى بعيدة عن التحوّلات العلمية والطفرات المعرفية الكبرى[2]. لقد استفاد أركون من تكوينه المعرفي في الفلسفة والتاريخ وعلم المناهج، وعمد إلى تطبيق مناهج اللسانيات والسميائيات لتحليل الخطاب، بغرض تجاوز القراءات والتفسيرات الإيمانية واللاهوتية القائمة على مُسَلّمَات. إنّ أساس التأويل ومنطلقه أثناء دراسة النصّ القرآني، عند أركون، يكمن في إعطاء الأولوية للدراسات الأنثروبولوجية في إطارها النقدي المقاصدي أو المنفعي، كما سمّاها، قصد إيجاد ظروف موضوعية مساعدة تتيح التعامل مع ثقافة النشأة والثقافات المختلفة بروح منفتحة[3].

محصّلة البحث:

يقتضي الواجب المعرفي النظر في هذه القراءات بغرض معرفتها،

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليّات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط7، 2005م، ص21.

(2) أركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص7.

(3) Arkoun Mohammed, La Construction Humaine de L'islam, Ed; Itinéraires du savoir, Alger, 2013, p. 157.

واستقصاء طبيعتها، مع إبراز حدودها، لأجل تطوير المعرفة بالقرآن وعلومه، من منطلق أنّ المعرفة بالتأويل وضوابطه، وبمقتضيات علم المناهج، تُعدّ واحدةً من الشروط الأساسية لولوج عوالم تفسير القرآن وفق مقتضيات المقاربة التخاصصيّة، التي تشترط بدورها تكاملاً بين العلوم والمناهج، من منطلق أنّ النصوص متناهية والوقائع غير متناهية. كما ينبغي الإقرار بضرورة تجسيد الالتزام المعرفي ليكون الغرض البحث عن الحقيقة في مظانّها، بعيداً عن التزمّت، أو الأفكار المسبقة التي تخدم أجندات معرفية محدّدة؛ وذلك لتحقيق الموضوعية وخدمة الروح العلمية، كي لا يكون التأويل تهويلاً، أو تهويناً، وإنّما تأويلاً ينسجم مع ضوابط الروح العلمية ومقاصد الشريعة الإسلاميّة في أبعادها الإنسانيّة والحضاريّة.

وفي نهاية المطاف، يمكن القول: إن مختلف الجهود العلمية، التي قام، ويقوم، بها المفكّرون المهتمون بعلوم القرآن، ولا سيّما في مجالي التفسير والتأويل، تمثّل قراءة بشريّة اجتهادية تُضاف إلى مختلف القراءات والاجتهادات التي تسعى إلى فهم القرآن الكريم، وتدبّر آياته ومقاصده. ويبقى النقد الحصيف والتقييم الموضوعي الفيصل في إثبات جدواها من عدمه[1].

* * *

(1) يمكن العودة، على سبيل المثال لا الحصر، إلى انتقاد المفكّر المغربي طه عبد الرحمن نمطَ القراءات الفكرية أو الحداثية للقرآن، والتي عدّها قراءات انتقادية لا تنسجم مع واقع الحداثة لا على روحها، وقد قسّم انتقاده عبر خطط ثلاث هي: التأنيس والتعقيل والتأريخ. للاستزادة أكثر يمكن العودة لكتاب طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 2006م (فصل القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول من ص175 إلى ص196).

مصادر البحث ومراجعه

1- بالعربية:

- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999م.
- ابن عاشور الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م.
- أبو زيد، نصر حامد:
  - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط7، 2005م.
  - مفهوم النص: دراسات في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.
- أركون محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
- الحسن، مصطفى، موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
- جهلان محمد بن أحمد، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات، دمشق، ط1، 2008م.

- الصديق، يوسف، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، ترجمة منذر الساسي، دار التنوير، ط2، 2015م.
- عباس، فضل حسن، محاضرات في علوم القرآن الكريم، دار النفائس، عمان/الأردن، ط1، 2007م.
- عطية، يوسف، الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2014م.
- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط5، 1993م.
- مرعشلي، يوسف، علوم القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2010م.
- مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمونوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م.
- النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق/بيروت، ط1، 2000م.

2- بالفرنسية:

- Arkoun Mohammed, La Construction Humaine de L'islam, Ed; Itinéraires du savoir, Alger, 2013.

3- بالإنجليزية:

- Campanini Massimo, Modem Muslim Interpretation, Tr: Caroline Haggit, Routledge, London and New York, 2011.
- Grondin Jean, Introduction to Philosophical Hermeneutics, Yale University Press, New Haven and London, 1994.



قراءات في كتب

تاريخ القرآن أم تاريخ الإنسان؟

قراءة في كتاب (تاريخ القرآن) لتيودور نولدكه

زينب التوجاني[1]

على عتبات الكتاب:

سنقدّم في هذه المقالة النسخة العربيّة لكتاب يعدّه المتخصّصون في الدراسات القرآنية والدينيّة، بصفة عامّة، أحد أهمّ الآثار التي تركتها المدرسة الفيلولوجيّة الاستشراقيّة الألمانيّة، وهو كتاب (**تاريخ القرآن**) لتيودور نولدكه[2]. ومذ تتصفّح عتبات نسخته المعربة، وتقرأ ما ذُيّل به متنه من نصوص حوّاف، كمقدّمة النّاشر، ومقدّمة المعرّب، ومقدّمة مؤلّفه الأصلي، ومقدّمة معدّله الأوّل شفالي (Schwally)، ومقدّمة جزئه الثّاني لصهره

---

(1) أستاذة مساعدة في المعهد العالي للدراسات التطبيقيّة في الإنسانيّات في قفصة، جامعة قفصة، مهتمّة بتحليل الخطاب الديني الإسلامي القديم وتفكيكه وامتداداته الحديثة وبناه ومخياله ودلالاته.

(2) اعتمدنا النسخة التي عرّبها جورج تامر بالتّعاون مع فريق عمل مؤلّف من: عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي، نقولا أبو مراد، منشورات الجمل، بالتعاون مع مؤسسة كونراد-أديناور، كولونيا/ بغداد، 2008م. وتعتمد الترجمة على إعادة الطبعة الرابعة للطبعة الثانية، لايبتسغ 1909-1938م.

Theodor Noldeke, Die Geschichte des Qorans, Al-Kamel Verlag 2008.

هاينريش زيمّارن (Henrich Zimmern)، ومقدّمة جزئه الثّالث لتلميذه أوتو بريتسل (Otto Pretzl)، تكتشف أنّه عمل بشري ضخم، غاياته كلّها الوصول إلى تفسير علميّ ذي صبغة تاريخيّة تطمئنّ لها المعرفة الرّصينة فيما يخصّ تاريخ نشأة هذا النصّ المقدّس وتشكّله، وقد كُتب في الأصل ضمن التّقليد الذي أرسته الدّراسات الفيلولوجيّة الألمانيّة، التي اهتمّت بالنّقد اللّغوي المقارن التاريخيّ للكتب المقدّسة، وتكمن أهميّة هذه الترجمة، التي بين أيدينا، في كونها تقرّب للقارئ العربي هذه المعرفة العلميّة النقديّة، التي كثيراً ما تمّ تجاهلها وتهميشها لأسباب نفسيّة وسياسيّة[1].

فـ **(تاريخ القرآن)** عمل جماعي استغرق سبعة عقود ليتمّ على شكله الحالي؛ فقد تضافرت جهود أجيال من المهتمّين لإكمال نواة العمل الضخم الذي تركه تيودور نولدكه (Theodor Noldeke). فقد صدر الكتاب لأول مرّة سنة (1860م) معالجاً قضيّة نشأة النصّ القرآني وجمعه وتشكّله، محاولاً نولدكه أن يقترح فيه ترتيباً بحسب زمن نزول الآيات. وعدّل الجزء الأوّل لهذا العمل شفالي سنة (1909م)، ثمّ عدّل جزأه الثّاني، بعد وفاته سنة (1919م)، أوغست فيشر (August Fischer)، وأمّا الجزء الثّالث، فقد اشترك في تعديله غوتهلف برغشتربر (Gotthelf Bergstraber) وتلميذه أتو بريتسل، وصدر سنة 1937[2].

سعى نولدكه، في نواة مشروعه الأولى، إلى تطبيق المنهج التّاريخي على القرآن[3]، لمعرفة نشأته وأصوله وتطوّره، من أجل ترتيبه ترتيباً كرونولوجيّاً،

---

(1) انظر تحليل محمد أركون لتلك الأسباب في: أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، لافوميك/المؤسس الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، ص82.

(2) انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، المقدّمة.

(3) لكتاب تاريخ القرآن قصّة تروي نشأته، فقد كتب نولدكه نسخته الأولى وهو لم يتجاوز سنّ العشرين بعد، وكتب ذلك باللّغة اللاتينية، وقد اهتمّت هذه النواة الأولى بالترتيب الكرونولوجي للقرآن، مهتديةً بما قدمه فايل من دراسات. في سنة 1859م =

معتمداً في الأصل على نصّ القرآن ذاته. غير أنّه توفي غير مقتنع تماماً بالنّتائج التي توصّل إليها طيلة سنوات بحثه، ولم يكن راضياً كذلك عن التّعديلات التي قام بها تلميذه وصديقه شفالي. ومن خلال مقدّمات هؤلاء العلماء نلاحظ الحرص على التحقّق من نتائج البحوث التي قاموا بإجرائها، ومحاولة جعل تلك النّتائج مستجيبةً لتطوّر المناهج، ومستفيدةً من جهود الآخرين، ممّا يؤكد أنّ هذا الكتاب مشروع مفتوح يُخبر عن تعاون أصحابه من أجل إنجاز قراءة نقدية علمية لنصّ مقدّس، غرست قداستَه سنّة ثقافيّة قامت على المعاودة والتّكرار لا تعرف عند أصحابها تبديلاً، ولا تسمح لهم بالنّظر إليها بعين الشكّ والرّيبة والسّؤال.

ويحتوي الكتاب على ثلاثة أجزاء: الجزء الأوّل يبحث في أصل القرآن، والجزء الثّاني في جمعه، والجزء الثّالث في تاريخه.

ويبدو الجزء الأوّل مهمّاً بصفة خاصّة لسببين: الأوّل لاهتمامه بفكرة نشأة النصّ القرآني ومحاولة تفسير ذلك تفسيراً علميّاً بما توصّلت إليه المعارف في زمن نولدكه وشفالي؛ والسّبب الثّاني، وهو في اعتقادنا الأهمّ، التّرتيب الذي اقترحه نولدكه، وإن لم يكن أوّل من يعيد النّظر في ترتيب آيات القرآن[1]، إلا أنّ المعيار الذي اعتمده، والنّتائج التي توصّل إليها، أسالت حبراً كثيراً،

= شارك نولدكه بدراسته هذه في مسابقة في باريس، وحصل بها على الجائزة الأولى، فتحمّس لتوسيع عمله، وكتبه بالألمانية ونشره سنة 1860م. للاطلاع على موضوع المسابقة التي كانت شرارة نضج ونشر هذا الكتاب يمكن الرجوع إلى:

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année 1858, p. xxvii.

اطلعت على نسخة على الموقع أدناه يوم 28/ 6/ 2016م.

http://www.persee.fr/issue/crai_0065-0536_1858_num_2_1?sectionId=crai_0065-0536_1858_num_2_1_91180

(1) اعتمد نولدكه على أعمال سبقته، ولا سيّما على ما أنجزه المستشرق فايل (Gustav Weil) (1844 -1879)، وللتّعمق في هذه المقارنة يمكن الرجوع إلى:

Régis Blachère, Introduction au Coran, Paris, Maisonneuve & Larose, 2ème édition, 1991, 1ère édition, 1959, p. 249.

وأثّرت، أيّما تأثير، في الدّراسات اللاحقة، في الغرب والبلدان العربيّة، لأكثر من قرن ونصف. وسنحاول أن نركّز في قراءتنا هذه للكتاب على محاور بدت لنا أهمّ ما فيه:

- في النبوّة والوحي.
- في التّرتيب الكرونولوجي لآيات القرآن.
- في تاريخ المصحف العثماني.

1- في النبوّة والوحي:

بدأ نولدكه مشروعه في تأريخ القرآن بتحديد مفهوم النبوّة والوحي، معتمداً في ذلك على القرآن نفسه، وعلى ما حفّ به من نصوص السّيرة والتّاريخ والحديث. ومن خلال المرويّات التي أشار إليها حاول أن يُفسّر ما كان يعتري النبيّ من حالات تفسيراً نفسيّاً/ علميّاً، فأشار إلى أن فايل يعدُّ ذلك نوعاً من الصّرع، واستنتج أن النبيّ عانى اضطراباً نفسياً شديداً.

لقد حاجج نولدكه بعض المستشرقين، مثل فايل وشبرنغر، حول تفسير الكيفيّة التي تلقّى بها محمّد الوحي، فأقرّ بصدقه فيما كان يعتقد أنّه رسالة يحملها من السّماء، مستبعداً أن يكون قد خطّط للإيهام بكونه نبيّاً عن سابق وعي وإضمار كما يعتقد الباحثان. ويمكن أن نلاحظ هنا هذا الجهد الذي بذله المستشرق ليكون موضوعيّاً من ناحية، ولكنّ حدود التّفسيرات التي قدّمها له العلم في ذلك الوقت؛ أي تلك التفسيرات النفسيّة للظّاهرة الدينيّة ومقاربة الوحي باعتباره صرعاً ونوعاً من الخبل العقلي، ذلك كلّه جعل هذه المحاولة في تأسيس تاريخ للنصّ القرآني تقوم على مسلّمات نسبيّة سرعان ما تجاوزتها علوم الإنسان، ولا سيّما مع التقدّم الذي أمست تحظى به العلوم الاجتماعية والأديان المقارنة والأنثروبولوجيا[1].

---

(1) انظر وجوهاً من تطور تفسيرات الباحثين لظاهرة الدين في كتاب بوتيرو، الذي يُفسّر فيه نشأة فكرة الآلهة في: =

لقد أسّس نولدكه مفهومه للنبوّة على أساس أنّها تمثّل اعتقاداً ساذجاً يرسّخ في ذهن صاحبه، ويجعله يصدّق أن الآلهة بعثته برسالة إلى مجموعة من البشر؛ فكأنّ النبوّة ضرب من الخبل العقليّ، وبذلك كان محمد، في نظره، واثقاً من هذه الرّسالة الإلهيّة التي كُلّف بها، والتي تصدر، في تصوّر المستشرق، من المخيّلة ومن اللاوعي. فالباحث لا يتعامل مع مسألة نبوّة محمد بمعيار التّصديق والتّكذيب؛ بل يخضع ذلك للتّحليل النفسي، متجاوزاً فكرة تردّدت عند معاصريه وسابقيه من كون النبوّة حكراً على بني إسرائيل؛ فهو وإن كان يقرّ بذلك، فإنّه لم ينفِ أن تكون تجربة محمد صادقة، وحاول بذلك الاستدلال على مصادر تعليم هذا النبيّ الذي تأثّر في تصوّره بالتّعاليم اليهوديّة أيّما تأثّر.

ويمكن أن نلاحظ أن هذه المقاربة لتاريخ النبوّة وعلاقتها بالقرآن لم تؤثّر كثيراً على مفهوم الوحي؛ بل أدّت، وكما لاحظ ذلك أركون، إلى «تقوية القواعد العلميّة لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي»[1]، فهذه المقاربة تدعم الأسس التي رسّختها المؤسّسة الدينيّة، ولا تهزّها من جذوعها.

ويمكن أن نلاحظ بهذا الخصوص أمرين:

الأوّل: محاولة المستشرق تفسير النبوّة والوحي تفسيراً علميّاً موضوعيّاً، وهو الأمر الذي يُفسّر أهميّة هذا الكتاب ومنزلته الرائدة في البحوث القرآنية.

الثّاني: قصور تفسيراته ومرجعيّته العلميّة عن الإحاطة بظاهرة النبوّة والوحي؛ فقد تمكّن باحثون من بعده من نقد منهجه، وتجاوزه تجاوزاً هائلاً، ولا سيّما فيما يخصّ هذه القراءة التي يمكن أن نعدّها ساذجة لحياة محمد ونبوّته ووحيه؛ إذ ترسّخ منهجيّة نولدكه المفاهيم نفسها التي رسّختها المؤسّسة الدينيّة الإسلاميّة، على الرغم من المنطلقات الوضعيّة التي ينطلق

= Bottéro Jean, La naissance du dieu: la Bible et l'historien, Paris, Gallimard, 1986.

(1) أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، ص82.

منها، وهو ما جعل باحثين، مثل جاكلين الشّابي[1]، يعيدون تأريخ القرآن على غير الأسس التي أرستها هذه المدرسة الفيلولوجيّة.

2- في الترتيب الكرونولوجي للآيات القرآنيّة:

تكمن أهميّة الكتاب الذي بين أيدينا في محاولة نولدكه ترتيب الآيات والسّور بشكل متسلسل وتاريخيّ حسب مراحل حياة النبيّ، فميّز بين ثلاث مراحل مكيّة ومرحلة مدنيّة، معتمداً في ذلك التمييز على ما تُشير إليه تلك الآيات من المعطيات التاريخيّة والأسلوب الذي كُتب به القرآن، وعلى الموضوعات التي عالجها، إضافةً إلى الاستعانة بما نقله المفسّرون والمؤرّخون المسلمون الأوائل.

لقد أقرّ نولدكه، منذ البداية، بصعوبة العثور على حقائق تاريخيّة، واستنتج استحالة القيام بترتيب تاريخي دقيق للسّور، ولا سيّما فيما يتعلّق بالفترة المكيّة، لكنّه اعتمد على اختلاف الأسلوب والموضوعات ليُميّز بين ثلاث مجموعات:

- الفترة المكيّة الأولى: تضمّ (48) سورةً هي حسب التّرتيب الذي وضعه:

(العلق: 96)، (المدثّر: 74)، (المسد: 111)، (قريش: 106)، (الكوثر: 108)، (الهمزة: 104)، (الماعون: 107)، (التكاثر: 102)، (الفيل: 105)، (الليل: 92)، (البلد: 90)، (الشّرح: 94)، (الضحى: 93)، (القدر: 97)، (الطارق: 86)، (الشمس: 91)، (عبس: 80)، (القلم: 68)، (الأعلى: 87)، (التين: 95)، (العصر: 103)، (البروج: 85)، (المزمّل: 73)، (القارعة: 101)، (الزلزلة: 99) (الانفطار: 82)،

---

(1) نعني بشكل خاص كتابها:

Chabbi Jacqueline, Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet, Éditions Noêsis, Paris, 1997.

(التكوير: 81)، (النجم: 53)، (الانشقاق: 84)، (العاديات: 100)، (النازعات: 79)، (المرسلات: 77)، (النبأ: 78)، (الغاشية: 88)، (الفجر: 89)، (القيامة: 75)، (المطففين: 83)، (الحاقّة: 69)، (الذاريات: 51)، (الطور: 52)، (الواقعة: 56)، (المعارج: 70)، (الرحمن: 55)، (الإخلاص: 112)، (الكافرون: 109)، (الفلق: 113)، (الناس: 114)، (الفاتحة: 1).

يرى نولدكه أن الأسلوب الذي كُتبت به آيات الفترة المكيّة الأولى يسمح بالوصول إلى ترتيب يمكن الاطمئنان إليه؛ فهذه المقاطع القرآنية تتميّز بقصر آياتها، حتى أنّه من بين (48) سورة هناك (23) سورة تتألف من أقلّ من (20) آية، و(14) سورة تتألف من أقلّ من (50) آية. وفسّر ذلك بقوّة الكثافة الشعريّة والنّبرة الخطابيّة المفعمة بالحماسة، التي نتجت بدورها عن حالة العزلة التي كان يعيشها محمد. وقد أشار إلى أنّ مسألة كون الآيات (1-5) من سورة (العلق: 96) هي أوّل ما نزل من القرآن لا يمكن الجزم فيها؛ إذ لا وجود لحجّة قاطعة على ذلك. وتتميّز موضوعات هذه الفترة بالزّجر عن عبادة الأصنام، والتّذكير بالعقاب الذي نزل على الأقوام البائدة.

- **الفترة المكيّة الثانية: تضمُّ (21) سورة:**

(القمر: 54)، (الصاعقة: 37)، (نوح: 71)، (الإنسان: 76)، (الدخان: 44)، (ق: 50)، (طه: 20)، (الشعراء: 26)، (الحجر: 15)، (مريم: 19)، (ص: 38)، (يس: 36)، (الزخرف: 43)، (الجن: 72)، (الملك: 67)، (المؤمنون: 23)، (الأنبياء: 21)، (الفرقان: 25)، (الإسراء: 17)، (النّمل: 27)، (الكهف: 18).

يُلاحظ نولدكه أن أسلوب هذه الفترة الثانية قد تطوّر من الشعرية إلى نوع من النثر، وأشار أنّه كلّما توسّعت الجماعة الناشئة تخلّى النبيّ عن الاندفاع والحماسة نحو الاهتمام بالحاجات العمليّة للكيان الجديد. وتميّزت موضوعات هذه الفترة بتأكيد البعث والحساب.

- **الفترة المكية الثالثة: تضمُّ (21) سورةً:**

(السّجدة: 32)، (الجاثية: 45)، (النحل: 16)، (الرّوم: 30)، (هود: 11)، (إبراهيم: 14)، (يوسف: 12)، (غافر: 40)، (القصص: 28)، (الزّمر: 39)، (العنكبوت: 29)، (لقمان: 31)، (الشورى: 42)، (يونس: 10)، (سبأ: 34)، (الأعراف: 7)، (الأحقاف: 46)، (الأنعام: 6)، (الرّعد: 13).

تصبح اللّغة في هذه الفترة الثالثة أقرب إلى النّثر، وتفقد تدريجيّاً طابعها الشّعري وكثافتها العالية، ويكثر التّكرار والترديد، وتصبح البراهين التي يستعملها النبيّ أقلّ وضوحاً وحدّةً، وتتكرّر القصص نفسها، حتى أن الباحث يصف هذه المقاطع القرآنية بكونها مملة عكس مقاطع الفترة الأولى، ويزداد طول الآيات، وتزداد صعوبة ترتيبها؛ لأنّها لا تُوحي بأي تطوّر، ولا تأتي عموماً بجديد، فهي تكرّر الدعوة إلى التخلّي عن الأصنام، والتوحيد، وتلحّ على كلّ ما يتعلّق بالحياة الآخرة.

- **الفترة المدنية: تضمّ (24) سورةً:**

(البقرة: 2)، (البيّنة: 98)، (التغابن: 64)، (الجمعة: 62)، (الأنفال: 8)، (محمّد: 47)، (آل عمران: 3)، (الصفّ: 61)، (الحديد: 57)، (النّساء: 4)، (الطّلاق: 65)، (الحشر: 59)، (الأحزاب: 33)، (المنافقون: 63)، (النّور: 24)، (المجادلة: 58)، (الحجّ: 22)، (الفتح: 48)، (التحريم: 66)، (الممتحنة: 60)، (النّصر: 110)، (الحجرات: 49)، (التّوبة: 9)، (المائدة: 5).

يرى نولدكه أن وظيفة محمد في المدينة ستتغيّر، وبذلك يتغيّر أسلوب المقاطع القرآنيّة؛ فقد تحوّل من نبيّ منبوذ من قومه إلى قائد روحي وسياسيّ لكيان جديد بدأ يتّسع ويكبر.

وقد ميّز نولدكه، كذلك، بين المقاطع المكيّة التي تحتويها الفترة المكيّة، لكنّها أضيفت في وقت لاحق، والمقاطع المكيّة التي تحتويها السّور المدنيّة،

والمقاطع المدنيّة التي تحتويها السّور المكيّة، والمقاطع التي لا يمكن معرفة إن كانت مكيّة أو مدنيّة، فضلاً عن الآيات التي تتكرّر، والتي تنتمي إلى سور بعضها مدني والآخر مكيّ. وأشار أيضاً إلى ما يتضمّنه القرآن ممّا أُوحي إلى محمد ولم يثبت في المصحف، غير أن السنّة حفظت ذلك.

لقد حاول المسلمون الأوائل ترتيب سور وآيات القرآن ترتيباً زمنيّاً ضمن بحثهم عن الآيات النّاسخة والمنسوخة؛ ففرّقوا بين مكيِّه ومدنيِّه، وبحثوا في أوّل ما نزل منه، وتلك علوم من علومه لم يستقرّوا فيها على حلّ قطعي؛ لأنّهم اعتمدوا في ذلك على مرويّات مثّلت أسباب النّزول، وكانت متضاربة وغير قطعيّة هي كذلك. وتتمثّل إضافة المستشرق هنا في التّدقيق العلميّ والتّثبت والمقارنة اللّغوية، وطرح أسئلة لم يمكن للقدامى طرحها، ولا كانت من مشاغلهم، إلا أنّنا نوافق، إلى حدٍّ بعيد، إقرار عبد المجيد الشّرفي أن ترتيب هؤلاء المستشرقين لسور القرآن لا يبتعد، في جوهره، عن ترتيب القدامى، الذي يعتمد أساساً أسباب النّزول، والذي نجده في فهرست ابن النديم، وإتقان السيوطي[1].

3- في تاريخ المصحف العثماني:

اهتمّ نولدكه (في الواقع اهتمّ بهذا الجزء المتعلّق بالجمع شفالي أساساً، ثم راجعه أوغست فيشر بعد موته) بتاريخ جمع القرآن وتحويله إلى دفتي كتاب، وبتعدّد قراءاته، مستدلّاً من داخل النصّ القرآني ذاته على النيّة التي كانت موجودة لدى النبيّ منذ البداية، وعزمه على تدوين الوحي المنزّل. وقد اعتمد في محاولة التّأريخ هذه على دراسات الذين سبقوه، مثل غولدزيهر محاوراً العلماء المسلمين القدامى، ومنطلقاً من كتب التّفسير ومؤلّفات السنّة بصفة عامة، ليستنتج أن عملية تحويل الوحي الشفوي إلى كتاب مرّت بمراحل وأطوار حتى استقرّ المصحف العثماني بين دفّتي كتاب مسطور.

(1) عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنّشر، 1994م، ص106.

ولإنجاز عملية التأريخ هذه تتبّع الباحث الروايات التي تشير إلى حفظة القرآن الأوائل، والتي تحدّث عن جامعيه، ولخّص آراء العلماء المسلمين حول نشأة المجموعة القرآنية الأولى إلى ثلاثة آراء: فبعضهم يعتقد أن أوّل عملية جمع تمّت في عهد أبي بكر، والرأي الثاني يتمثّل في الاعتقاد أنّ أوّل عملية جمع تمّت في عهد عمر. أمّا أصحاب الرأي الثالث، فيعتقدون أنّ أوّل عمليّة جمع بدأت مع أبي بكر وانتهت مع عمر.

لم يكتفِ نولدكه (وأصدقاؤه الذين أتمّوا المشروع من بعده) بجمع وتلخيص هذه الآراء؛ بل أبرز تناقضها، ناقداً إيّاها، معتبراً أنّ الربط بين عملية جمع القرآن وبين معركة اليمامة غير تاريخي، مؤكّداً أن حاجة المسلمين إلى تدوين «أثمن» ما تركه النبيّ هو ما دفعهم إلى حفظ تلك الصّحف الأولى.

لقد حاول نولدكه أن يُجيب عن سؤال كيفيّة تشكّل النصّ، وهو السّؤال نفسه الذي حاول علماء القرآن القدامى أن يعالجوه في مصنّفاتهم؛ فالسّيوطي، في إتقانه، عرض تاريخ جمع القرآن وتدوينه، وأقرّ بأن ذلك الجمع والتّدوين قد بدأ منذ الفترة النبويّة، وتمّ على دفعات، غير أن الفرق الأساسي بين إجابة نولدكه وإجابة السّيوطي تكمن في أن الأوّل غايته الوصف والتفسير العلمي، في حين أن غاية السّيوطي هي تبرير المصحف العثماني، وتأكيد أنّه مطابق للكتاب الذي وعد الله أن يحفظه.

لقد حاور نولدكه علماء المسلمين حواراً نقديّاً؛ إذ اعتمد عليهم في كثير ممّا قدّموه من معلومات، ولكنّه نقد معقوليّة رواياتهم، وحاول استخلاص نتائج أكثر موضوعيّة لا علاقة لها بالكفر والإيمان، ولا بالحاجة الملحّة لتأكيد قداسة مصحف عثمان. ويمكن للمتأمّل المقارن بين نصّ نولدكه ونصّ الإتقان، مثلاً، أن يتبيّن أنّه لولا المنطلقات الإيمانيّة التي جعلت السّيوطي، مثلاً، عاجزاً عن طرح الأسئلة حول تناقضات الرّوايات، ولا معقوليّتها التاريخيّة، لكان للجهد الذي بذلوه نتائج عميقة؛ فهم جمعوا مادّة وفيرة، وحاولوا تقديم إجابات عن تشكّل المصحف وترتيبه، غير أن عدم الشكّ في كون المصحف هو ذاته ذلك

الوحي المُوحى من السماء جعلهم لا يطرحون الأسئلة المقلقة، ولا يحاولون التثبّت في الرّوايات ودلالاتها. وهو الأمر الذي يُفسّر كيف أن السّيوطي لم يطرح على نفسه أسئلة تطرحها الرّوايات التي جمعها ونقلها بإلحاح، غير أنه يُقرُّ، بتسليم، بأن القرآن انتقل من طور إلى طور، وكان الله له حافظاً.

وهنا تكمن مزيّة كتاب نولدكه؛ إذ طرح الإشكاليّات التي استحال التّفكير فيها وطرحها مع علماء القرآن الأوائل لمانع إيماني، أو لأن إبستميّة العصر لم تكن تسمح لهم بأكثر مما توصّلوا إليه. وهكذا، إننا أمام جملة من الأسئلة المحيّرة: فما الدّافع لنشأة هذه النّسخة الرسميّة؟ وما حقيقة الاختلافات بين النُسخ المعترف بها والنُسَخ المشكوك فيها أو الغامضة؟ وما هي الخلفيّات التي تقف وراء اختيار اللّجنة التي شكّلت هذه النّسخة وأقرّتها؟ وما سرّ هذا التّرتيب الذي أقرّته تلك اللجنة، وما معياره؟

لقد حاول نولدكه التطرّق إلى هذه المواضيع عارضاً أهمّ المطاعن التّي وُجِّهت إلى رواية المسلمين عن قرآنهم من قبل المستشرقين من جهة، وتلك التي وجّهها الفرقاء السياسيون، ولا سيّما مطاعن بعض الشيعة ضدّ عثمان. ويمكن أن نستنتج من خلال ما بذله نولدكه حرصاً على التفسير العلمي الذي لم تسعفه المصادر في كثير من الأحيان؛ لأنّها كانت متضاربة، ولأنّها بحاجة هي بدورها إلى عملية تحقّق علميّة.

القضيّة المهمّة الثّانية التّي عالجها نولدكه تتعلّق بالقراءات القرآنيّة، وقد أشار إليها في أجزاء متفرّقة من القسمين الأولين، وخصّص الجزء الثّالث من كتاب **(تاريخ القرآن)** لما يتعلّق بإشكاليات القراءات؛ فبحث في مسائل الرّسم والأخطاء التي يعتقد الباحث أنّها تخلّلت إلى النصّ العثمانيّ، ولاحظ ازدياد تضارب الروايات والأخبار في مجال ضبط الكتابة، فبيّن التأرجح في نوع الكتابة وصعوبة تحديد الصّوت؛ إذ لا يفرّق الخط بين جملة الأصوات لنقص في الإعجام والإعراب، واستنتج بذلك أن المصحف العثماني الرسمي كان فيه نواقص جمّةً حاول علماء المسلمين تلافيها عبر الزمن.

لقد استعرض نولدكه الاختلافات الدّقيقة بين القراءات معتمداً في ذلك على جهود مفسّري القرآن القدامى، ولا سيّما الزمخشري، وعلماء القراءات وعلوم القرآن كالسجستاني، وكتابه (**المصاحف**)، ولا سيّما كتاب (**النّشر في القراءات العشر**) لابن الجزري، ثمّ اعتمد المقاربة الفيلولوجيّة؛ فقام بمقارنات على أساس لسانيّ تاريخيّ بين مختلف الخطوط والأصوات والروايات التي أتاحت له مصادره المقارنة بينها، واستنتج وجود هوّة تفصل بين الوحي المنقول شفويّاً، وبين المكتوب المدوّن وقراءاته المختلفة.

فالمقارنة بين الصّياغات والقراءات غير العثمانيّة، وتتبّع نشأة علم القراءات، وظهور ظاهرة تدريس هذه القراءات في القرن الخامس للهجرة، تُفضي إلى اكتشاف أنّ المصحف العثمانيّ تطوّر مع الزّمن، ويؤكّد ذلك ما تمّ اكتشافه من مخطوطات القرآن القديمة؛ فالمقارنة بين خطوطها، ولا سيّما خط المصاحف القديمة، تؤكّد تطوّرها مع الزمن؛ إذ تزوّدت تلك المصاحف بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور. وصارت أكثر قابلية للقراءة بعد أن كانت في بدايتها بلا تنقيط، ولا إعراب.

ويرى نولدكه أن مسائل الرّسم وقضايا الاختلاف عن نصّ مصحف عثمان، ولا سيّما بعد ظهور حديث الأحرف السبع، هي مسائل أساسيّة في الثّقافة العربية، وقد ظهرت في وقت مبكّر؛ فهي تُحدّد، حسب رأيه، مكانة تاريخ النصّ القرآني في تاريخ الفكر الإسلاميّ. فكلّ كتب القراءات، وجلّ كتب تفسير القرآن، تحتوي، منذ الطبري على الأقلّ، هذه المباحث المتعلّقة بمسائل القراءات، وهو ما يُبيّن مقدار أهميّة هذه القضايا في تحديد مسار حضارة النصّ، على حدّ عبارة نصر حامد أبو زيد.

الخاتمة: القرآن وثيقة أنثروبولوجيّة:

لا شكّ في أن تاريخ القرآن عملٌ مهمٌّ أثّر تأثيراً بالغاً في الدّراسات التي جاءت بعده، ولا سيّما في طرح الأسئلة العلميّة حول القرآن، وهي الأسئلة

التّي كان المسلمون يعجزون عن طرحها، على الرغم من كلّ ما بذله علماؤهم القدامى لجمع المادّة الوفيرة وتنظيمها، وتطوير ما يتّصل بتفاسير القرآن وعلومه. وهذا العمل لم يأتِ من العدم؛ بل ارتكز هو بدوره على جملة من العلماء السّابقين لنولدكه؛ فقد اعتمد على ما توصّلت إليه بحوثهم من نتائج ليبني عليها بعض الفرضيّات التاريخيّة المتّصلة بنشأة القرآن، وتطوّر المصحف العثماني، وما سبق ذلك من خوض في قضايا النبوّة والوحي وسيرة النبيّ بين مكّة والمدينة.

لقد اعتمد نولدكه أساساً على ترتيب فايل، فحافظ على التقسيم نفسه إلى ثلاث فترات مكيّة وفترة مدنيّة، وحافظ على ترتيب السّور نفسه داخل كل فترة، مع تعديلها تعديلاً بسيطاً وتدقيقها، واعتمد المقياس نفسه في ذلك، وهو مقياس الأسلوب القرآني، وقصر الآيات والمواضيع وتناسبها مع سيرة النبيّ. وقد اعتمد بلاشير بدوره ترتيب نولدكه، وأصدر ترجمته للقرآن وفق خطوطه العريضة مع بعض التّعديلات، وهو الذي أشار في مقدّمته للقرآن إلى أن التّرتيب، الذي وضع أسسه فايل واعتمده نولدكه، هو الحريّ بأن يُتّبع لإعادة ترتيب القرآن ترتيباً كرونولوجياً[1].

ويمكن أن نلاحظ أن ترتيب فايل ونولدكه، وجلّ الاستنتاجات التي توصّل إليها الباحثون المساهمون في **(تاريخ القرآن)**، مرتكزة أساساً على كتب السّيرة والتّفسير والعلوم الإسلاميّة القديمة؛ فقد كان **(تاريخ القرآن)** محاوراً جيداً لإتقان السيوطي، وتفسير الطبري، وكشّاف الزمخشري، وقراءات ابن الجزري، وغير ذلك من كتب القدامى. وإلى جانب ذلك، كان **(تاريخ القرآن)** محاوراً جيداً للقرآن كما استقرّ أمره بين أيدينا، وكما أخبرت عنه المخطوطات التي عرض بعضها في لواحق العمل.

ونستنتج من ذلك كلّه أنّ هذا العمل لم يأتِ من العدم؛ بل انطلق من

(1) المرجع نفسه، ص251.

نصوص التّراث الإسلاميّ نفسه، ليبحث بين تلك الروايات المتناقضة والمتنوّعة عن حقيقة تاريخيّة ما، ولكنّ نولدكه أقرّ بنفسه استحالة إيجاد هذه الحقيقة التاريخيّة التي انطلق يبحث عنها متتبّعاً سيرة النبيّ، كما روتها المصادر، ومعملاً على الأخبار آلية الشكّ والمقارنة والتجريب والتفسير الفيلولوجي، فذلك كلّه لم يكن كافياً للعثور على معطيات صلبة يمكن الاطمئنان إليها، سواء في تعريف النبوّة والوحي وكيفيتهما، أم في معرفة أصل نشأة الآيات القرآنية وترتيب الأجزاء على أساس تاريخ الدّعوة وتطوّرها بين مكّة والمدينة، أم في معرفة أسس نشأة علم القراءات وتطبيق مبادئ المدرسة الفيلولوجية لمعرفة الفروق بين الأصوات وأصولها التي تطوّرت عنها.

وخلاصة القول: إنّ نولدكه انطلق، في الحقيقة، من القرآن ذاته ليستخلص سيرة النبيّ محمد، ثم تتبّع تلك السّيرة ليستخلص ترتيباً تاريخيّاً للقرآن، وهو واقع، لا محالة، في دور يدور فيما يُشبه الحلقة المفرغة؛ إذ أثبتت دراسات عديدة بعد نولدكه أنّه من المستحيل العثور على سيرة حقيقيّة للنبيّ، فضلاً عن إيجاد ترتيب تاريخيّ للقرآن وفق تلك السّيرة المستحيلة، على حدّ عبارة جاكلين الشابي[1]. وقد شكّك بعضهم في المرويّات كلّها، إلى درجة اعتبار أن السّيرة النبويّة نفسها هي تفسير للقرآن، فكيف يمكن أن تكون مرجعاً لتأريخ القرآن بعد ذلك[2]؟

وعلى الرغم من كلّ الحذر الذي توخّاه المستشرقون الذين تعاونوا على إنجاز هذا العمل الضخم، وعلى الرغم من تصريحهم المتكرّر بنسبيّة نتائجهم، إنّهم تمسّكوا بمحاولة التأريخ هذه لهذا النصّ المقدّس، متتبّعين

(1) Chabbi Jacqueline, Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet, Éditions Noêsis, Paris, 1997.

(2) انظر مثلاً:

Lammens, Fatima et les filles de Muhammad, Rome, Sumptribus pontificii instituti biblici, 1912. pp. 139-140.

هذا المنهج الذي تبيّناه أعلاه، والذي يقتضي، على الرغم من كلّ النّقد الذي يمارسه على المصادر، أنّه واجد في هذه المصادر شيئاً من اليقين. وقد يرى بعضهم أنّ «البحث في تشكّل القرآن كتاباً، واعتماده متناً رسميّاً مختوماً، (...) لا يفيد العلم، ولا يطرح إشكالاً»[1]؛ لأنّ السنّة الثقافيّة «ذات حيلة، ذات كيد عظيم»؛ تفنّنت في ترويج الأخبار ومضاعفتها وتدوينها، فلا يعثر الباحث بين تلك الأخبار كلّها على حقيقة ثابتة؛ بل هو مضطرّ إلى «التفكيك والفرز»، وإعادة البناء، ووضع الحدود[2]. وقد يقرّ آخرون أنّ تأريخ القرآن، من خلال أسباب النّزول والنصوص الحافّة به، غير مؤدٍّ إلى نتيجة[3]؛ إذ إنّ أغلب الآيات لا أسباب نزول لها، فضلاً عن كون الآيات التي استقرّ لها في كتب التراث أسباب نزول تحتوي على المتخيّل والعجيب والغريب. فإذا كان قسم كبير من أسباب النزول غير جدير بثقة الباحثين[4]، وإذا كان البحث في تشكّل الكتاب لا يفيد العلم في شيء، فبأي معنى نفهم أنّ القرآن ليس سوى وثيقة أنثروبولوجية[5]؟

---

(1) قال ذلك وحيد السعفي في: قراءة الخطاب الديني، نجمة للدراسات والنشر، تونس، 2008م، ص208.

(2) المرجع نفسه.

(3) انظر: الجمل، بسّام، أسباب النزول، المؤسّسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2005م.

(4) المرجع نفسه، ص443.

(5) هي مقاربة جاكلين الشّابي التي بحثت عن الجذور المتخيّلة لمجتمع البداوة الذي أنتج هذا القرآن، فبما أنّ المصادر التي بين أيدي الباحثين هي من إنتاج الإسلام المتأخّر، فإنّ فهم إسلام البدايات يتطلّب فهم آليّات مجتمع البداوة عبر خيال الباحث الخلّاق، وإقامة الافتراضات في مقاربة تتجاوز التأريخ اللساني والمقارنة اللغوية إلى تطبيق المقاربة الأنثروبولوجية، بمعنى توظيف كل ما أنتجته علوم الإنسان لفهم هذه الأصول المتخيّلة، التي تعمل وفق نماذج أصلية وقوانين يحاول العلماء فكّها. انظر إلى جانب كتابها المذكور أعلاه مقالها:

= Jacqueline Chabbi, La possibilité du Coran comme document anthropologique,

إنّ **(تاريخ القرآن)** عمل مهمّ أثبت أنّ النصّ العثماني المختوم لا يطابق المأثور الشفوي، ولا الوحيَ، ولكنّنا اليومَ، لا يُمكننا أن نكتفي بالتحليل اللّغوي المقارن؛ بل نتجاوز ذلك إلى مقارنة النصوص الدينيّة، ومحاورة الموروث الميثيّ السابق لهذه الكتب التوحيديّة؛ ذلك أنّ القرآن ليس سوى حلقة من حلقات تاريخ الإنسانِ، وهو كتابٌ مقدّس رسّخته السُّنّة الثقافيّة العربيّة، وأبت أن تعترف بأنّها هي التي أعلته، ورسّخته، وأحاطته بآيات التبجيل والتكريم، وميّزته عن بقيّة النّصوص وأجلّته. فهل آن لهذه السنّة أن تتغيّر؟ أَمَا آنَ لها أن تستبدلَ النصّ بالإنسانِ؟

(تاريخ القرآن) عملٌ تجاوزته اليوم البحوثُ ومناهجها، ولكنّ مزيّته الكبرى، في نظرنا، أنّه لفت انتباهنا إلى الحاجة الملحّة للخروج من مركزيّة النصّ المختومِ إلى مركزيّة الإنسانِ. فقراءة هذا الكتاب كاشفة للقارئ مركزيّة هذا الإنسان المختفي وراء النصّ؛ فهو النبيّ، وهو الذي حفظ وجمع ورتّب ودوّن، وهو الذي نسجَ القصّة، أو نقلها، وهو الذي أمر بالجمع وحرق المصاحف، أو هو الذي علّم القراءات وخطّ الخطّ ونقّط الصواتم، ونقش النسخ في الحجارة أو الجلد أو في الصدور، وهو الإنسان المسلم الذي آمن وصدّق واتّبع دون أن يشكّ لحظة في معتقده، وهو كذلك الإنسان الناقد المعترض على هذه السُّنّة المتفطّن لنسيج أخبارها العجيب؛ فتاريخ القرآن ليس في نهاية المطاف سوى تاريخ الإنسان.



dans: Le Coran, Nouvelles approches, Azaiez Mehdi (éd.), Mervin Sabrina (collab.), Paris, CNRS Editions, 2013, pp. 189-206. =

قراءة في كتاب

القرآن في محيطه التاريخي

عفاف مطيراوي[1]

أصدرت منشورات الجمل، في بيروت وبغداد، الترجمة العربيّة للكتاب الجماعيّ الموسوم بـ (**القرآن في محيطه التّاريخيّ**). ساهم فيه ثلّة من الباحثين المستشرقين المهتمّين أساساً بالدراسات القرآنيّة. وهو عمل أفرزه مؤتمر جامعة نوتردام «نحو قراءة جديدة للقرآن؟» المنعقد سنة (2005م)، وقد أعدّ مادّة هذا المؤتمر وقدّمها للنشر جبرئيل سعيد رينولدز، وقد أنجز الترجمة العربيّة سعد الله السعدي في طبعة أولى سنة (2010م). ويقع الكتاب، موضوع هذا التقديم، في أربعمئة وإحدى وثلاثين صفحة (431 ص).

ويتنزّل هذا الكتاب، كما هو جليّ من عنوانه، في إطار محاولة «تجديد البحث النّصّي حول القرآن»[2]، من خلال البحث في المرجعيّات الّتي أسهمت في إنتاج النّصّ القرآني، فضلاً عن البحث في النّص الأصليّ للقرآن. إجمالاً يرنو الكتاب إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية: كيف تشكّل

(1) باحثة وعضو في وحدة البحث في المتخيّل في كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة صفاقس.

(2) رينولدز، جبرئيل سعيد (إشراف)، القرآن في محيطه التّاريخيّ، منشورات الجمل، لبنان وألمانيا، ط1، 2012م، ص29.

كتاب المسلمين المقدّس عبر التّاريخ؟ ماهي لغته الأصليّة؟ منْ أنْتجه؟ وماهي مرجعيّاته؟ ما علاقة القرآن بمحيطه التّاريخيّ؟ و إلى أيّ حدٍّ يُمكن للبحث الفيلولوجيّ للنّصّ القرآنيّ أن يهتديَ إلى إنتاج «طبعة نقديّة حقيقيّة للقرآن»؟[1].

نصدّر تقديمنا باعتقادنا بـ«أنّه من باب أوْلى وأحرى، أن ينكبّ الدارسون المنتمون إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة على تفحّص نصّهم التأسيسيّ الأوّل؛ يتعهّدونه بالدرس والتحليل والفهم بعيداً عن مواقف التّمجيد والتّقديس من ناحية، أو التّحامل والطعن من ناحية أخرى»[2]. ولعلّ تعريب هذا الكتاب يتنزّل في هذا السياق، إن شَحَّت الدراسات العربيّة الإسلاميّة، الّتي تجرؤ على البحث الأكاديميّ الرصين الذي يتناول كتاب القرآن بالبحث والدرس، وعدم الاكتفاء بكوْنه مجرّد سور تُتلى، وآيات تُستعمل في الصلوات، دون تدبّر لمعانيها في أغلب الأحيان.

والطريف في الأمر أنّنا نجد باحثين أكاديميّين غربيّين مهتمّين بالإسلاميّات وبالدراسات القرآنيّة، همّهم البحث والعلم بعيداً عن التحامل. ومن هؤلاء مجموعة الباحثين الذين ساهموا في هذا المؤلّف الجماعيّ، الّذي كان «ثمرة مؤتمر نوتردام»[3]. وقد لا نُجانب الصواب، في اعتقادنا، في معقوليّة مثل هذه الدراسات، الواعية بأهميّة؛ بل «الحاجة إلى حركة جديدة في الدّراسات القرآنيّة، حركة مُبدعة وتعاونيّة معاً»[4]. واستجابةً لهذه الحاجة، كان تنظيم مؤتمر القرآن (2005م) في جامعة نوتردام. ولذلك،

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الجمل، بسام، التّحرّي الفيلولوجي للمعجم القرآني: القراءة السريانيّة الآراميّة والقراءة اليونانيّة وجهاً لوجه، قسم الدراسات الدّينيّة، موقع مؤمنون بلا حدود، بحث منشور بتاريخ 16 نيسان/ أبريل 2014م، على الرابط:
http://www.mominoun.com/articles/search?q=التحرّي+الفيلولوجي

(3) رينولدز، (م.س)، ص44.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

«شجّع المؤتمر الباحثين على تطوير دراسات حول القرآن من منظور السياق، لا من منظور استعادي، بكلمات أخرى أن يقارب القرآن في ضوء سياق العصور القديمة المتأخّرة الّتي نشأ فيها»[1].

وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام كبرى، ويشتمل كلّ قسم على جملة من الأبحاث والدراسات. أمّا القسم الأوّل، فقد ضمّ جملة الدّراسات الّتي جمعها هدف مشترك وهو ضرورة التكامل بين الفيلولوجيا والتّاريخ من أجل دراسة القرآن دراسةً علميّةً نقديّةً هادفةً بعيداً عن الخلافات والجدالات والخصومات العقيمة.

أمّا القسم الثاني، فقد أجمعت مختلف دراساته على البحث في المحيط التّاريخي الّذي تنزّل فيه النّص القرآنيّ، ولاسيّما البحث في تأثير المسيحيّة في القرآن.

وأمّا الدراستان الأخيرتان المكوّنتان للقسم الثالث والأخير من الكتاب، فقد حاول فيهما مؤلِّفاهما، حثّ القارئ في «أن يتأمّل في أهميّة دراسة نقديّة للقرآن»[2].

ولا غرو أنّ هذا الكتاب يحمل مشروعاً يُغْري بالبحث والتفكّر في النّص الإسلاميّ المقدّس بعيداً عن التقديس من جهة، وعن الرفض من جهة أخرى. وقد يكون خطوة جريئة ضروريّة، تطمح إلى محاولة فهم ما طُمس وطُمِر ومُحِي من تاريخ المسلمين. وقد يكون من المفيد التنويه بأهميّة هذه الدراسات إجمالاً، على تفاوتها. ولا غرابة في ذلك، فهذا الكتاب، «مُصمّم ليكون تحديّاً قويّاً، ومتّزناً، لحقل الدّراسات القرآنيّة (...) ومن المأمول فيه أن يُشجّع آخرين أن يأخذوا على عاتقهم المهمّة نفسها (...) عسى أن يكون هذا الكتاب علامةً على أنّ مشروعاً جديداً قد بدأ»[3].

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، ص45.
(3) المصدر نفسه، ص46.

يكاد يجمع الباحثون في هذا الكتاب على أنّ الدراسات القرآنيّة، «كحقل بحث أكاديميّ، يبدو اليوم في حالة فوضى»[1]. ومردّ هذه الفوضى، في نظر فريد م. دونر، الجهل ببعض «الأشياء الأساسيّة جدّاً حول القرآن؛ أشياءُ أساسيّةٌ جدّاً إلى درجة أنّ معرفتها تُعدُّ أمراً مسلّماً به من قبل بعض الباحثين الّذين يتعاملون مع نصوص أخرى»[2]. إلا أنّ الأمر يختلف عند دراسة نصّ المسلمين المقدّس؛ لأنّه لمعرفة تلك الأشياء الأساسيّة المتعلّقة بكتاب القرآن من الضروريّ البحث عن أجوبة لجملة من الأسئلة المهمّة، منها: «كيف نشأ القرآن؟ من أين جاء؟ ومتى ظهر أوّلاً؟ كيف كُتب أوّلاً؟ بأيّ لغة كان قد كتب؟ أيّ شكل اتّخذ أوّلاً؟ من كان الجمهور الّذي تلقّاه أوّلاً؟ كيف انتقل من جيل إلى آخر، ولا سيّما في السنوات الأولى؟ متى، كيف، ومن نظّمه وصنعه؟»[3]. من الجليّ، أنّ أغلب الباحثين يحْجِمون عن طرح مثل هذه الأسئلة خوْفاً من رحى العُنف المُكفّرة لكلّ محاولة تفكّر في النّص المقدّس. إلا أنّه في سبعينيات القرن العشرين، ظهرت جملة من الكتب، تجرّأت على تحدّي الرؤية التّراثيّة الإسلاميّة في فهم النّصّ القرآنيّ. ومن أهمّ هذه الدراسات نذكر أعمال غونتر لولينغ (1974م)، وجون وانسبرو (1977م)، وباتريشيا كرون ومايكل كوك (1977م)[4]. إلا أنّ هذه المحاولات كانت محاولات فرديّة، وإن كانت فريدة، فإنّها تبقى محاولات قليلة لم تترك أثراً كبيراً في جمهور القرّاء. «ولكن نشْر أوّل طبعة من كتاب كريستوف لوكسنبرغ (القراءات السريانيّة-الآراميّة في القرآن)، ولّد كثيراً من الجدال والأخذ والردّ، حتّى في الحلقات الشّعبيّة»[5]. وقد كان لوكسنبرغ يقصد من وراء كتابه

---

(1) فريد. م. دونر، القرآن في أحدث البحوث الأكاديميّة: تحدّيات وأمنيات، ضمن المصدر نفسه، ص59.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص61.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

سابق الذّكر، «فكّ شيفرة اللغة القرآنيّة»[1]. فضلاً عن بحثه في مرجعيات القرآن، وذلك لاقتناعه «بأنّ المسيحيّة السريانيّة كانت مُهمّة لتطوّر القرآن»[2]، وفي هذا السياق نفسه، نجد أبراهام جيجر في كتابه (**ماذا أخذ محمّد من اليهوديّة؟**)[3]، ممّا يُنبئ باعتقاد الكاتب بوجود «تأثير يهوديّ تكوينيّ على محمّد والقرآن»[4]. إضافةً إلى تأكيد تور أندريا، في سلسلة من مقالاته المعنونة بـ (**المسيحيّة وأصول الإسلام**) (1923-1925م)، تأثير المسيحيّة الكبير في القرآن والإسلام. ومن بين الدراسات الأخرى، الّتي حاول صاحبها البحث في أصول القرآن ومرجعيّاته، نجد غونتر لولينغ في كتابه (**حول القرآن الأصليّ**) (1974م). وحسب لولينغ، إنّ «القرآن تكوّن في الأصل جزئيّاً من ترانيم مقطعيّة، استخدمت كليتورجيا من قبل مسيحيّ مكّة»[5]. وعلى الرغم ممّا يُلاحظ من أنّ بوادر دراسات قرآنيّة نقديّة بدأت بالظهور، والتفاعل في ما بينها نقداً أو مراجعةً أو تقويماً، فإنّ هذه الدراسات لا تزال تشكو من نقْص في الأدوات الّتي قد تساعد على إنتاج طبعة نقديّة للقرآن. وعلاوةً على ما تقدّم، من المفيد أيضاً البحث في السياق الثقافي والتّاريخيّ واللّغويّ، الّذي ظهر فيه النّصّ القرآنيّ، ولا سيّما النّصوص المكتوبة والناطقة بالعربيّة السابقة والمُحايثة لتشكّل النّصّ القرآني، على الرغم ممّا يُعتقد من «أنّ اللغة العربيّة نادراً ما استُخدمت قبل الإسلام، إلا في الشعر المنقول شفاهاً»[6].

وتكاد تتّفق مختلف الدّراسات، حول أثر اليهوديّة والمسيحيّة في القرآن؛ من ذلك بحث غيرهارد بويرينغ، الذي حاول فيه البرهنة على ما يجمع القرآن

---

(1) المرجع نفسه، ص39.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص63.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص64.

(6) هويلاند، روبيرت، الكتابات المنقوشة والخلفيّة اللغويّة للقرآن، ضمن المصدر نفسه، ص109.

العربيّ، الذّي أعلنه محمّد، من «علاقة جوهريّة مع تراث اليهود وأسفار المسيحيّين المقدّسة»[1]. ويعتقد مختلف الباحثين أنّ محمّداً اطّلع على المصادر اليهوديّة والمسيحيّة شفهيّاً. ولئن وصلت هذه التعاليم الشفهيّة إلى محمّد بلُغته الأمّ، فإنّ «نماذجها الأصليّة كانت موادّ سريانيّة آراميّة، أو أثيوبيّة، أو عبريّة، تدلُّ عليها مفردات أعجميّة الأصل وُجدت في القرآن العربيّ»[2].

ومن أهمّ الأسئلة الّتي قد تُواجه الباحث في النّص القرآنيّ هو: كيف أُلّف القرآن؟ وكيف نُسّق في نهاية المطاف؟[3]. وتحدّياً لمثل هذه الأسئلة نشر الباحثان غونتر لولينغ وكريستوف لوكسنبرغ دراسات حاولت التّغلّب «على الطريق المسدود باقتراح حلٍّ جذريّ لمشكلة إعادة بناء التّاريخ النّصّي للقرآن»[4].

جوهر أطروحة لولينغ مفادها «أنّ مجموعة تراتيل مسيحيّة أبكر، تُشكّل طبقة تحتيّة مخفيّة لنحو ثلث قرآن اليوم»[5]. وسعْياً لدعم موقفه، يُرجّح لولينغ فرضيّة مفادها «أنّه وُجِد قبل، وخلال حياة محمّد، جماعة مسيحيّة أساسيّة في مدينة مكّة مسقط رأس محمّد»[6]. أمّا كتاب لوكسنبرغ، فقد أسال الكثير من الحبر، وأثار ردود فعل تراوحت بين التبْجيل والنقد اللاذع. يُعلّق غيرهارد بويرينغ على دراسة لوكسنبرغ، فيقول: «إنّ دراسة لوكسنبرغ التّخصّصيّة هي، في وقت واحد، فيلولوجيّة بشكل ضيّق في المنهج، وتخمينيّة في نتائجه بشكل واسع»[7]؛ ذلك أنّه يُخضع النّص القرآنيّ، ولاسيّما منه الفقرات

(1) بويرينغ، غيرهارد، البحث الأحدث حول بناء القرآن، ضمن المصدر نفسه، ص117.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص123.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(7) المرجع نفسه، ص127.

الغامضة، للدّرس الفيلولوجي، محاولاً إيجاد علاقة بينها وبين السريانيّة، والدافع، لا شكّ، إلى مثل هذه الدراسات أنّ القرآن في بدء تشكّله كان خالياً من التنقيط والشكل، ممّا قد يجعل عديد الألفاظ تُقرأ وتُفهم بطرائق مختلفة. وعلى الرغم من طرافة دراسة لوكسنبرغ، ودورها في تحفيز الباحثين الأكاديميّين في مجال الدراسات القرآنيّة على البحث والدرس، «بسبب النتائج المُجَفّلة الّتي استخلص الكاتب من تحليله»[1]، فإنّ دراسته كانت أحياناً مُتعسّفةً على النّصّ القرآنيّ مُهْمِلةً الجانب التّاريخيّ. ومن بين الباحثين الآخرين الّذين تناول غيرهارد بويرينغ أطروحاتهم بالدرس نذكر قزّي، الّذي حاول بدوره التدليل على وجود «علاقة مُحتملة بين القرآن وشكل من اليهوديّة-المسيحيّة معروف باسم الأبيونيّة»[2]. وفي الحقيقة، قزّي لم يكن أوّل من أشار إلى هذه العلاقة بين القرآن والمسيحيّة الأبيونيّة؛ فقد سبقه، على سبيل المثال، أ.فون هارناك، ثمّ هانز يواكيم سخويبس، إلّا أنّ ما ميّز أطروحة قزّي تركيزه على شخصيّة عاصرت محمّداً، وكانت تربطه به قرابة، وهي شخصيّة ورقة بن نوفل، ابن عمّ زوجته الأولى خديجة بنت خويلد. فقد صوّره قزّي «كاهناً أعدّ محمّداً ليكون تابعاً له، كقائد ورأس جماعة أبيونيّة في مكّة، على أنّ محمّداً خان هذا المشرع حين هاجر إلى المدينة، وأصبح هناك رأس دولة جديدة هي الدولة الإسلاميّة»[3]. وبناءً على هذه الفرضيّة توصّل قزّي إلى نتائج أخرى طريفة، مفادها أنّ ما طرأ على ما سمّاه «القرآن الأصليّ» من تغييرات، ليُضْحي فيما بعد النسخة الّتي بين أيدينا الآن، والموسومة بمُصحف عثمان، كانت نتيجة حتميّة للانفصال بين المُعلّم (ورقة بن نوفل) والتلميذ (محمّد). فحسب رأي قزّي إنّ القرآن الأصليّ، الّذي جمعه الكاهن ورقة بن نوفل، كان المقصود منه أن يكون «كتاب تلاوة في

(1) المرجع نفسه، ص126.

(2) المرجع نفسه، ص130.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عبادة طقسيّة لجماعة العرب المسيحيين في مكّة. أمّا مُصحف عثمان، الّذي جُمع في هيئة كتاب بعد موت محمّد، فيُدمج برنامج محمّد للدولة الإسلاميّة، ويُشكّل أساساً لقرآن يومنا»[1]. وعلى الرغم من أنّ دراسة قزّي تنخرط تحت لواء البحث التّاريخيّ النّقديّ للنّصّ القرآنيّ، ومحاولته أن يضيف إلى دراسة لوكسنبرغ الفيلولوجيّة الصرفة جناح التّاريخ، فإنّ دراسته، لا شكّ، تبقى دراسة «تخمينيّة إلى حدّ بعيد، وفقيرة في التوثيق»[2]. ما يمكن ملاحظته بجلاء، إلى هذا الحدّ من البحث، أنّ محاولات جريئة طموحة بدأت تظهر على السطح، محاولات أثارت صخباً إعلاميّاً، إلا أنّها، في الحقيقة، لم تُقدّم إضافة مُهمّة ترْتقي بمستوى تلك الدراسات، في اتّجاه «رسْم مخطّط لبناء القرآن»[3]، ولإعادة إنتاج النّصّ القرآنيّ، في طبعة نقديّة جريئة، تبحث في الأصول والمرجعيّات، وتُجيب عن مختلف الأسئلة الحارقة التي لا تزال دون أجوبة مُقنعة مدعومة بالحجج والبراهين الدامغة التي لا تقبل الشكّ.

لا مناص من القول: إنّ المشاريع الطموحة لكلّ من لولينغ ولوكسنبرغ، على أهميّتها، تبقى قاصرة على تقديم دلائل قاطعة، و«لا تبلغ أكثر من حقل المُحْتمل والمعقول»[4]. ولكن على الرغم من ذلك، إنّ مثل هذه الدراسات تكمن أهميّتها في أنّها قدّمت الدليل، الذي لا يرْقاه الشكّ، على «أنّ المقاربة الفيلولوجيّة الصّرف وحدها غير كافية لحرْث أرض جديدة بحثاً عن أصول الدّين. إنّ تحقيقاً تاريخيّاً نقديّاً في روايات من التّراث اليهوديّ المسيحيّ، تُشكّل طبقة تحتيّة للقرآن، هو مُتمّم ضروريّ لعمليّات السبْر الفيلولوجيّ»[5]. فمن الضروريّ التضافر بين الفيلولوجيا والتّاريخ لدراسة القرآن دراسة نقديّة.

(1) المرجع نفسه، ص130.
(2) المرجع نفسه، ص131.
(3) المرجع نفسه، ص132.
(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وكما بات جليّاً أنّ مثل هذه المشاريع البحثيّة الواعدة لا يمكن أن تكون فرديّة مع أهميّة بعض المحاولات. فلتحقيق مثل هذه الغايات، يجب أن يتضافر لإنجازها باحثون من ثقافات متعدّدة، لهم دراية بمختلف المرجعيّات الدّينيّة القانونيّة وغير القانونيّة. فضلاً عن قدرتهم على البحث التّاريخيّ والبحث الفيلولوجيّ للإسلام الأوّل، يُتقنون مختلف اللغات الساميّة الّتي تجمعها باللغة العربيّة علاقة نسب.

ومن بين الأسئلة الّتي حاول الباحثون إيجاد أجوبة عنها هي: كيفيّة تشكّل النّصّ القرآنيّ؟ في هذا الإطار يرى كلاود جيليوت، بعد اطّلاعه على مختلف المصادر العربيّة الإسلاميّة على حدّ قوله، أنّ «البيانات الصادرة عن محمّد (بصفة بيانات صادرة عن الله) يمكن أن تكون جزئيّاً إنتاج عمل جماعيّ، في فترات إعلانها المختلفة، قبل أن تُجمع وتُعدّل لتُصبح "تلاوة" و/أوقراءة نصوص مقدّسة (قرآن)»[1]. وحاول جيليو النظر في لغة القرآن، لينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ «قِسْماً كبيراً من المصطلحات التقنيّة المتعلّقة بالقرآن ليست من أصل عربيّ»[2]، من قبيل لفظ «قرآن» ولفظ «مُصحف»، ولفظ «سورة» ولفظ «آية»[3]. وما يُلاحظ بجلاء أنّ مختلف الدّراسات الّتي كانت تروم دراسة القرآن، كانت تنطلق من فرضيّة «أنّ القرآن كان متأثّراً، على نحو خاصّ، باتّصال أو قناة سريانيّة أو آراميّة»[4]. ومن بين دراسات هذا الكتاب، الّذي نحن بصدد تقديمه، نجد دراسة سيدني غريفيت، الّذي حاول فيها عقد مقارنة بين «أصحاب الكهف» في سورة الكهف، وبين نظيرتها في التراث السريانيّ، فينتهي إلى ملاحظة التشابه؛ بل التطابق بين

(1) جيليوت، كلاود، إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن: هل القرآن جزئيّاً نتيجة عمل متتابع وجماعي؟ المرجع السابق، ص144.

(2) المرجع نفسه، ص151.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص154.

القصّتين إلا في ما ندر. غير أنّ الطريف أنّ الإسلام، كما يبدو، كان على علم بخرافة «أصحاب الكهف» أو «نائمو الكهف»، وقد ضمّن أقساماً منها في قصصه القرآنيّ، خدمةً لغاياته الخاصّة؛ لذلك «يُلاحظ المرء لا اطّلاع القرآن على تفاصيل القصّة والفهم المختلف لها فحسب، ولكن أيضاً الطريقة الّتي بها يُزيل القرآن الإطار المرجعيّ المسيحيّ من ناحية، ويُزوّدها بأفق إسلاميّ قرآنيّ تكتسب الخرافة ضمْنه فحْوى تفسيريّاً جديداً»[1]. ما يمكن ملاحظته، إجمالاً، في ختام دراسات القسم الأوّل من هذا الكتاب، دور التراث السريانيّ الآراميّ في القرآن والإسلام، إلّا أنّه ليس المرجع الوحيد، بيْد أنّه قد يكون المرْجع الأهم.

حاول سمير خليل سمير، في مقاربته المُضمّنة في هذا الكتاب، البحث في التأثير اللاهوتيّ المسيحيّ على القرآن، ومن بين النتائج الّتي توصّل إليها أنّه عند النظر في النّصّ القرآنيّ، باعتماد الدرس الفيلولوجيّ، يمكن ملاحظة استعارة النّصّ القرآنيّ لمفردات ليست عربيّة، من ذلك على سبيل المثال: لفظ المائدة؛ فـ«أغلب الباحثين متّفقون أنّ هذا اللّفظ مستعار من الأثيوبيّة؛ بل هو المصطلح التّقنيّ الّذي يستخدمه مسيحيو أثيوبيا للإشارة إلى العشاء الأخير»[2]. وفضلاً عمّا سبق، يلاحظ سمير خليل أنّ «التأثير اليهوديّ على القرآن واضح تماماً على مستوى أخبار الكتاب المقدّس، وطوائف وتشريعات دينيّة وتقاليد يوميّة (...)؛ التأثير المسيحيّ أوضح على مستوى أخبار العهد الجديد وأفكار لاهوتيّة بعينها»[3].

سليمان مراد، وهو يبحث في «مريم في القرآن: إعادة تقديمها»، حاول التدليل على أنّ «القرآن يسْتعير موادّ قانونيّة ومُضافة على القانونيّة كانت

(1) غريفيت، سيدني، التقليد المسيحي والقرآن العربيّ: أصحاب الكهف في سورة «الكهف» ونظيرها في التراث السرياني، (م.س)، ص201.
(2) سمير، سمير خليل، التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن، (م.س)، ص225.
(3) المرجع نفسه، ص239.

مُستعملة في تيّار المسيحيين الأساسيّ»[1]. وإضافة إلى ما تقدّم، يسعى كيفن فان بلاديل، وهو ينظر في «خرافة الإسكندر في القرآن، سورة الكهف (18/ 83-102)» لأن يعقد مقارنة بين النّصّين السريانيّ والعربيّ، ليخلص إلى أنّهما «يرويان القصّة نفسها بتتابع ترتيبيّ للأحداث متماثل تماماً. ويستخدمان تفاصيل خاصّة متماثلة (...) كلّ جزء من هذه الفقرة القرآنيّة له نظير في النّصّ السريانيّ»[2]. ومن أهمّ الاستنتاجات الّتي ختم بها بلاديل بحثه تأكيد ضرورة دراسة القرآن نصّاً في سياقه التّاريخيّ، حينها فحسب «سيصبح القرآن قابلاً للفهم بالنسبة إلى المؤرّخين»[3]. كما دعا بلاديل إلى حاجة الدراسات القرآنيّة إلى «باحثين مُدرّبين في اليونانيّة والسريانيّة، ناهيك عن لهجات آراميّة أخرى؛ بل الأرمنيّة والأثيوبيّة وغيرها من اللغات، بقدر ما هم مدرّبون في العربيّة»[4] تُعاضده رغبة حقيقيّة في البحث والمعرفة؛ رغبة قد تجد طريقاً إلى الإجابة عن كلّ تلك الأسئلة الحارقة، الّتي لا تجد لها جواباً في غياب الأدلّة والبراهين، لتبْقى مُجرّد احتمالات وفرضيّات.

مانفريد كروب بدوره بحث في بعض الألفاظ المفردة، الّتي وجدت طريقها إلى النّصّ القرآنيّ، من مصادر أجنبيّة، ليست بالعربيّة، منها على سبيل المثال الألفاظ الآتية: مائدة، شيطان، جبت، طاغوت[5]. وقد حاول الكاتب البحث أساساً في التأثير الأثيوبيّ في النّصّ القرآنيّ، وعلى الرغم من أنّ هذا التأثير يبحث فحسب في الكلمات المفردة، فإنّه يعتقد أنّ هذا الحقل الذّي بُدِئ الحرْث فيه، هو حقل واعد[6]، على الرغم من بدايته المحتشمة.

(1) مراد، سليمان، (م.س)، ص250.
(2) بلاديل، كيفن فان، (م.س)، ص173.
(3) المرجع نفسه، ص290.
(4) المرجع نفسه، ص292.
(5) المرجع نفسه، ص303.
(6) كروب، مانفريد، (م.س)، ص313.

يشير ديفين ج. ستيوارت إلى التأثير الّذي أحدثه كتاب لوكسنبرغ (**القراءة السريانيّة-الآراميّة للقرآن**)، وهو تأثير يُراوح بين الإطراء و السُّخط، وعلى الرغم من أنّ الكاتب لم يكن يوافق لوكسنبرغ في أغلب تعديلاته الّتي طالت كتاب القرآن، فإنّه لا يوافق ردود «الفعل الّتي انتقصت من قدره، لا لسبب سوى جراءته على تعديل النّصّ القرآني»[1]. وفي البحث الأخير من هذا الكتاب، حاول أندرو ريبين النظر في (اللغة السريانيّة في القرآن، نظريات المسلمين التقليديّة والكلاسيكيّة)، وقد ذكر في دراسته قولاً يُنسب إلى أبي عبيدة الباحث الفيلولوجيّ من القرن التاسع، فيه يُصدر حكماً مفاده: «من اعتقد أنّ في القرآن شيئاً غير اللغة العربيّة فقد ارتكب أحد الكبائر ضدّ الله»[2]. ولا غرابة في ذلك، فذلك شأن الدراسات الإسلاميّة الّتي تتبنّى الدفاع عن القرآن والإسلام، وتُقصي كلّ محاولة للتفكّر؛ بل تُكفّر كلّ تجرؤٍ على المقدّسات، ولا سيّما النّصّ القرآنيّ. فهذا الحقل، حقل الدراسات القرآنيّة العربيّة، يبقى حقلاً بوراً، غير محروث إلا بوسائل حرث تقليديّة تقف حارسة لصحرائها، رافضةً كلّ محاولة اختراق لها. وما يمكن أن يثبط الهِمم أنّ التّراث الإسلاميّ طمس أغلب الأدلّة التي يُمكن أن تقود إلى دراسة نقديّة للنصّ القرآنيّ، دراسة ليس الهدف منها غير العلم والبحث؛ البحث في كيفيّة تشكّل النّص القرآنيّ عبر التاريخ، والبحث في مرجعيّاته. ودراسة كهذه لا يمكن أن تكون دون أن تعتمد جناحيْ البحث الفيلولوجيّ الذّي يبحث في مكوّنات النّصّ ذاته، وجناح البحث في المحيط التّاريخيّ الّذي تشكّل فيه النّص القرآنيّ.

خلاصة القول: على الرغم ممّا يكتنف حقل الدراسات القرآنيّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة من عوائق كبيرة، من المُجدي الإصرار على المُضيّ قدماً، من أجل فتْح مغالق هذا الحقل، من خلال البحوث الأكاديمية الرصينة المتّزنة الّتي تتضافر فيها الجهود الجماعيّة.

---

(1) ستيوارت، ديفين ج.، (م.س)، ص358.

(2) ريبين، أندرو، (م.س)، ص366.

قراءة في كتاب

نصوص حول القرآن

في السعي وراء القرآن الحيّ للدكتور علي مبروك

سامح محمّد إسماعيل[1]

يقول سارتر: «إنّ كينونة أيّ موجود هي بالتحديد ما يظهر به إلى ذلك الوجود». ولعلّه يقصد بذلك امتدادات هذا الوجود المكانيّة/ الزمانيّة، والتي يمارس فيه الموجود البشري فعل الحياة الذي يشقّ طريقه عبر الواقع، ومن خلال ارتهاناته وإشكاليّاته.

ولعلّ ساحة المعركة، التي خاض فيها علي مبروك سجالاته الفكريّة، قد ارتكزت على مقولة سارتر وحمولتها المعرفية؛ فالقرآن، موجوداً له تأثيره الممتدّ خارج حدود المكانية والزمانية، ظلّ، في رأي علي مبروك، يمارس وظيفته منذ اللحظة الأولى وفقاً لمنطلقات الواقع وحاجات الناس.

ويمكن القول: إنّ علي مبروك كان يواصل ما بدأه منذ سنوات لتفكيك نظام المعنى الكامن في العقل المسلم، بدءاً من «سؤال الواقع» المتردّي، وانطلاقاً من وجوب تحديد كيفيّة حضوره في خطاب النهضة الذي تصدّى

---

(1) باحث ومحاضر في العلوم السياسيّة وفلسفة التاريخ، مدير الأبحاث في مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي في القاهرة.

لمقاربة أزمته منذ البدء، وهو ما يعني، في ظنّه، إثارة السؤال عمّا إذا كان هذا الخطاب قد أفلح في بلورة مفهوم كلّي لهذا الواقع؛ «وذلك على نحو يرتفع به إلى أن يكون موضوعاً لنوع من الإدراك العفوي، حتّى لا يُقال العشوائي الذي يظلّ معه موضوعاً للوهم». والحاصل، في رأيه، أنّ هذا العقل لم يستطع بلورة هذا المفهوم الكلي الجامع للواقع، واكتفى بمقاربته كما هو «جملة من الوقائع المتشظّية المعزولة، من دون الانتباه إلى ما يكمن تحتها من منطق لا مرئي كامن ينتظمها جميعاً، ويهبها التفسير والمعقولية»[1].

ولعل كتابه (**نصوص حول القرآن... في السعي وراء القرآن الحي**) ينطلق من رغبته في بلورة هذا المفهوم الكلّيّ، بوضع النصّ المؤسّس في سياقاته ارتهاناً بالواقع الذي وُجد فيه منذ البدء، وانطلاقاً منه. يوضّح علي مبروك رؤيته تفصيلاً حول القرآن الحيّ، ووضع النصّ الديني ضمن شروط الواقع، وفتح المجال أمام احتمالات متعدّدة ضمن حركة التاريخ ومساقاته المعرفية، وهو ما يفتح مساحات جديدة لدراسة لغة النصّ ودلالاته.

ينطلق مبروك من المفاهيم ذات الصلة بحقل الدراسات القرآنية: الراهن السياسي، لغات العرب قبل الإسلام، لغة النص الديني، أسباب النزول، الوظيفية في لغة النصّ، واستخدمها كلّها أدواتٍ مدخليةً لسبر أغوار النصّ من لحظة التنزيل وحتّى اكتمال تدوينه.

يبدأ علي مبروك أسئلته المركزية حول القرآن بسؤال الإطلاقيّة، وارتباطها بالسياسة، وهو ما يضع النصّ داخل تحديدات الشرط الإنساني انطلاقاً من اللغة، حيث تصبح «تحوّلات الوضع الإنساني هي الأساس المنطقي للانتقال من لحظة إلى أخرى في تركيب ظاهرة الوحي... فتنزيل الوحي داخل لغة ما إنّما ينطوي، في رأيه، على تحدّد الوحي بهذا النظام الكامن، وفضلاً عن

(1) مبروك، علي، الحداثة العربية بين العقل والقوّة، دار الإسراء، القاهرة، (د.ت)، ص89.

ذلك، إنّ كون الوحي يكوّن حواراً مع واقع المخاطبين به إنّما يكشف عن تحدّده بما يمثّل التاريخ الحيّ الذي يعيشونه بالفعل»[1]. هذه الروح التي تخاصم الأطلقة وتأباها، وترفض اعتبار الوحي هو الأصل المنتج لها كآلية تفكير، تقتضي التمييز بين المطلق الإلهي، الذي انفتح، في رأيه، بوحيه على البشر تفكيراً وتاريخاً، وبين فعل الأطلقة، بما هو آليّة يسعى بها بعضهم إلى وضع كلّ ما يدخل البشر في تركيبه على نحو جوهري، ضمن مجال يخرج فيه عن التحدّد بما يخصّ البشر تفكيراً وتاريخاً، وهو ما أدركه الجيل الأول[2]، وتغاضى عنه التابعون انصياعاً لإكراهات الراهن تحت وطأة السياسة وسطوة السلطان.

كان انصياع النصّ للسياسة نتاجاً بدهيّاً أدّى إليه ذلك الدافع الموضوعي لبسط النفوذ، بالإضافة إلى دافع آخر ذاتيّ يكرّس لأهداف الإيديولوجيا، وتوجّهات أصحابها. كما كانت الحاجة إلى نصّ مطلق سابق على الوجود الإنساني، ارتكازاً على فكرة الله الأسمى والكامل الأطلقة، وبالتوازي مع حالة من القلق المعرفي تسعى إلى تحقيق التماهي مع العالم بمكوّناته، وفي ظلّ تطوّرات المجتمع بكل ما صاحبها من تباين في الدوافع والسلوكيات.

كان ظهور الله في التاريخ، من خلال «النصّ المطلق» كما أراد رجالات الفقه وأرباب السياسة، حقلاً دلالياً مشحوناً بكل ما يُعبّر عن أطلقة النصّ ومفارقته اللامتناهية، ليغدو فاعلاً رئيساً تلاقت عنده الأحداث، وتوزّعت من خلاله الأدوار.

وعليه، كانت السياسة أهمّ مجالات التحوّل، كما يؤكد علي مبروك، في تجربة الصحابة، من تاريخ إلى نصٍّ، أو أصل يقف خارجه، حيث لم يتوافر

(1) مبروك، علي، نصوص حول القرآن؛ في السعي وراء القرآن الحيّ، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، 2015م، ص13-14.

(2) المصدر نفسه، ص15.

للجيل الأول من المسلمين ما يمكن أن يكون أصلاً (نصّاً) يفكّرون به في السياسة، لعدم وجود تراث مؤثّر في ممارسة السياسة والتفكير بها، وبسبب سكوت الوحي عن تعيين طريقة لممارستها. وعليه، كانت لهذا الجيل تجربته الخاصّة في السياسة، وهي تجربة اتسمت بالديناميكية والانفتاح، من حيث تعليقهم الأحكام على المصالح، وعدم التقيّد بأصل يحكمون به المستجدات السياسية. ويرصد علي مبروك محدّدات تحوّل التجربة السياسية (تجربة الصحابة) إلى أصل بشكل أثقل على التاريخ اللاحق كلّه، لتغدو موضوعاً للامتثال والتكرار؛ «حيث تتحوّل من ممارسة مشروطة إلى أصل مطلق لكلّ ممارسة لاحقة»[1].

يصل المفكّر الراحل إلى القرآن ساحةً رئيسةً لإنتاج الإطلاقية، من خلال التعالي به من وجود من أجل الإنسان إلى وجود سابق عليه، حيث انطلقت الأفكار نحو فضاءات تسبغ سمت القداسة على النصّ وكلماته وحروفه والناطق به؛ بل والصوت نفسه، ليصبح كينونة ذات حضور مكتمل سابق في المطلق، وهو ما واكب تحوّلات مسار السياسة والصراعات الكبرى حول الحكم.

وهكذا، كان تجسّد الله في النصّ علامةً فارقةً جمّدت حالة السيولة التي صاحبت البدايات، وهو ما قطع الطريق على خلق علاقة ذاتية أكثر قرباً بين الإنسان وخالقه، حيث لم تعد علاقة حرّة يبدو فيها الإنسان حاضراً بكلّ احتياجاته في العالم.

كانت السلطة، في سعيها المحموم نحو تغذية مكوّنات وجودها، بحاجة إلى نصّ مفارق يتّسم بالأطلقة، يدخل من خلاله وسطاء (فقهاء) لتفسيره وشرحه وتسويغ مرتكزاته، تلبيةً لحاجة السلطة السياسية للحصول على دعم السلطة الدينية بوصفها الطرف الأكثر فاعليةً في معادلة الاستبداد، فيغدو

(1) المصدر نفسه، ص17.

التحالف ضرورةً تاريخيةً لاعتبارات الإيديولوجيا وإكراهاتها، وهو تحالف ظاهريّ يخفي في طيّاته كمّاً لا بأس به من التناقضات والصراعات[1].

ارتفعت السياسة وتعالت بالقرآن لتفقده أهمّ مميّزاته، وهو ما تماهى بدوره مع توظيف هذا المطلق لخدمة أغراض السلطة، وهو الأمر الذي صنع نصّاً أكثر مفارقةً للواقع واحتياجات الإنسان.

ترتّب على ذلك الصعود بالألوهية، مرّةً أخرى، إلى عوالم المفارقة المطلقة، بعيداً عن ملابسات العالم الأرضي النسبي، التحليق بـ (الله) وكتابه نحو فضاءات متباعدة، حيث أصبح كلاهما مطلقاً في كلّ شيء، أو كما يقول كليمنت الإسكندري في مغامرته الفلسفية: «هو المبدأ الأوّل المطلق، وعلّة كلّ الأشياء، وهو الخير، والروح والأب والخالق والرب، كمسمّيات ينبغي أن يستخدمها العقل من أجل ولوج عوالم التفكير في الله بلا خطأ»[2]. ذلك التفكير الذي يهدف إلى المزج بين الفلسفة التي تقوم على العقل، والإيمان الذي يقوم في نواحيه الغيبيّة على اللّاعقل، وهو ما يتجلّى بوضوح في مقولة أوغسطين «آمن كي تعقل»[3].

أصبح النصّ في كماله المتناهي مجهولاً في ماهيته الخاصّة، حيث لا يمكن إدراكه؛ لأنّه غير قابل للمعرفة، أو كما يقول توما الأكويني: «إن الله لا يمكن أن يكون كذلك إذا أدركناه». ويخلص إلى القول بتجاوز الله في وجوده اللامتناهي كلّ ما يمكن أن يُقال عنه، مؤكّداً «أن ذروة معرفة الإنسان بالله هي معرفته بأنه لا يعرف الله»[4]. وهو ما جرى للقرآن بالتبعية، فالأطلقة

---

(1) إسماعيل، سامح محمد، الله والإنسان؛ دراسة في الجبر والاختيار، مؤمنون بلا حدود، القاهرة، 2014م، ص13.

(2) عبد القادر (ماهر) وعباس (حربي)، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004م، ص293.

(3) المرجع نفسه، ص17-18.

(4) كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب بالاشتراك =

كانت هذا العامل الحاسم في إبعاد القرآن عن ساحة الفعل البشري، وتغييب معناه الحقيقي عن الناس.

يتوقّف علي مبروك طويلاً عند المأزق الذي انتهت إليه أطلقة اللغة، والذي يأتي ممّا تؤوّل إليه، وعلى نحو مباشر، من أطلقة الدلالة، ويرى في ذلك تفسيراً لحقيقة أنّ من ذهبوا إلى أطلقة اللغة حرفاً وصوتاً ورسماً هم الذين لا يقولون في القرآن إلا بالدلالة الظاهرة أو بنصّ التنزيل، لا بتأويل ولا تفسير، وكون اللغة مطلقة أمر يلزم عنه بالضرورة أن تكون الدلالة التي تتماهى معها مطلقةً مثلها؛ إذ إن التأويل والتفسير يرتبطان بتصوّر للدلالة لا يمكن أن تكون فيه مطلقة ونهائية، وهو التصوّر للدلالة الذي لا يمكن أن يتوافر إلا في حالة لغة مفتوحة غير مطلقة ولا مقدّسة. فاللغة المقدّسة لا يمكن أن تكون ساحة لتعدّد الدلالة؛ «لأنه يستحيل عليها، وهي لفظاً وحرفاً وصوتاً من الله، إلا أن تكون دلالة على قصده الذي لابدّ أن يكون ثابتاً، ولا يمكن أن يكون محلاً للتعدّد أو التباين. وهكذا، إنّ القول بأزلية الدلالة لابدّ أن يؤول إلى القول بواحديتها، ولا تعدّدها. وغنيّ عن البيان أنّ المآل الذي تنتهي إليه هذه الواحدية هو تثبيت التصوّر السلطوي للدلالة»[1].

هذه الحمولة الميتافيزيقية الثقيلة كبّلت العقل، ورسّخت نظاماً معرفيّاً جامداً تمحور حول مفهوم الأصل المطلق، لنصل إلى التطوّر الأكثر فداحةً في رأيه، وهو التعالي بالمعرفة وأصولها.

يمضي علي مبروك في تحليل الكيفية التي حظي من خلالها الشافعية (في الفقه) والأشعرية (في العقيدة) بالحظّ الأوفى من التعالي المعرفي في ثقافة الإسلام، واختصاص مؤسسيهما باصطفاء إلهي-نبويّ اقترب بهما من المقام

= مع مؤسّسة فرانكلين للطباعة، القاهرة-نيويورك، 1973م، ص267، وص556-557.

(1) مبروك، علي، نصوص حول القرآن، مصدر سابق، ص37.

الذي كادا أن يكونا فيه متلقيين للوحي. وراح ذلك يتحقق من خلال ما قام به الآخرون من التعالي من الخارج بالشخص، عبر ما حشدوه من فيض الروايات والاستدلالات التي تجعل منه موضوعاً مباشراً للاصطفاء والتمييز من جانب مراكز السيادة العليا في الإسلام (الله والنبي)، ثم عبّر ما يقوم به هو نفسه من التعالي بالأصول، التي يشيّد عليها بناءه الفقهي، إلى حيث تكتسي رداء المفارقة والتقديس، وبمعزل عن الشرط الإنساني الذي يدخل في بنائها وتركيب معناها، وهو ما أدار به الشافعي تفكيره في النصّ؛ حيث قامت طريقته على عزله الكامل عن مجمل الشرط المحدّد، ليس فحسب لعمليات فهمه؛ بل وسيرورة بنائه أيضاً[1].

وفيما يتعلّق بالتمييز بين الإجرائي والتأسيسي في مقاربة القرآن، يؤكّد علي مبروك أنّ القرآن يتميّز، مثل النصوص الكبرى كلّها، «بكونه ساحة التقاء بين التاريخي بتحديداته الجزئيّة، وبين المتجاوز بشموله وكلّيته»[2]. وإذا كان التأسيسي يتمثّل في هذا المتجاوز الذي يحيل إلى عالم القيم الكبرى، فإنّ الإجرائي فيه جملة التحديدات الجزئية التي تحقّق هذه القيم.

ويرى علي مبروك أنّ الكشف عن المنطق، الذي يتحكّم في مسار ظاهرة الوحي، لا يتحقّق إلّا من خلال الإحاطة بتاريخ الظاهرة بشكل شامل، حيث تتبدّى ملامح الطابع الإنساني المرتبط بالأصل الذي نشأت منه الظاهرة، والذي يرتدّ، حسب تعبيره، إلى لحظة فردوسيّة أولى عايش الوعي فيها الله، وهي لحظة لم يُكتب لها الدوام بسبب ذلك النزوع إلى التعالي بالمطلق، وتكريس الانفصال الفاجع عن الله. ومع إدراك الكارثة، وعدم القدرة على استعادة حالة الوحدة مع الله، راح الإنسان يطوّر وسائل استعادة الاتصال، وكان الوحي هو أبرز وسائل الاتصال غير المباشر مع الله. والوحي، بوصفه

(1) المصدر نفسه، ص84-85.

(2) المصدر نفسه، ص127.

ظاهرةً تاريخيةً، اكتمل تحقّقها على مدى تاريخي طويل، هو ظاهرة لم تنبثق مكتملةً، أو دفعةً واحدةً؛ بل تطوّرت عبر مراحل استغرقت قروناً، ومن خلال لحظات جزئية يجري الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى، وهو انتقال غير عشوائي، يحكمه منطق يضفي عليه المعقولية القابلة للتفسير. وعليه، يصبح لتنوّع صور الوحي، على مدى التاريخ الإنساني، دلالات شتّى تتناسب مع الوضع العقلي والتاريخي للمخاطبين بها، وعلى نحو لا يمكن معه فرض صورة أسبق من الوحي على وضع إنساني لاحق أرقى، والعكس. وهو ما يؤكد أنّ القابلية للتجاوز جزء رئيس من تركيب ظاهرة الوحي، وإذا كان القرآن وغيره من صور الوحي، في رأي علي مبروك، تمثيلات للمعرفة الإلهية، تصدر عنها، وترتبط بها، «فإنّ ذلك لا يعني أنّها كتمثيلات لتلك المعرفة تتطابق معها أو تستنفذها؛ بل إنّ المعرفة الإلهية تبقى مجاوزة ومفارقة لتلك التمثيلات التي تصدر عنها»[1].

يصل علي مبروك إلى حتمية دخول الإنسان، وعياً وواقعاً، في تركيب ظاهرة الوحي على العموم والخصوص معاً، وبشكل يمكن معه القول: إنّ صوره المتنوّعة (الوحي) لا تقدّم على المعرفة الإلهية المطلقة.

ينطلق مبروك، في هذا الصدد، من فعل الإباحة، الذي مكّن العرب، في لحظة التأسيس الأولى، من قراءة القرآن بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها، مع اختلافهم في الألفاظ والإعراب، وكيف لم يكلّف أحداً منهم الانتقال من لغته إلى لغة أخرى لتسهيل فهم المراد، مؤكّداً أنّ هذه الإباحة كانت تجري أحياناً دون سماع النبيّ، وأنّ الأمر يتعلّق باختلاف الألفاظ/اللغات، وليس باختلاف وجوه إخراج الحرف الواحد على نحو ما هو معروف في علم القراءات[2].

(1) المصدر نفسه، ص145-147.

(2) المصدر نفسه، ص96-97.

وعليه، تتّضح رؤية علي مبروك بشأن دخول الإنسان في تركيب معنى القرآن، وهي رؤية تتجاوب مع ما دلّل عليه من دخول الإنسان في التركيب البنائي واللغوي للقرآن، وهو أمر كان لابدّ أن ينعكس على طبيعة المعرفة التي نشأت حول القرآن، وتتّضح الفكرة في صياغتها النهائيّة بإيضاح أنّه «إذا كان تصوّر المعنى قائماً في القرآن على نحو مطلق ونهائي، ومن دون أن يكون للإنسان إلا أن يتلقّاه كما هو، وبما يتجاوب مع الإقصاء الكامل للإنسان عن التركيب اللغوي والبنائي للقرآن، قد ترتّب عليه انبثاق أنظمة معرفية ومذهبية تحتكر لنفسها الإطلاق والقداسة، فإنّ دخول الإنسان في عالم القرآن، على صعيد المعنى والتركيب واللغة، سوف يترتّب عليه ظهور أنظمة معرفية تؤكّد تجاوبها مع تحديدات السياق التاريخي والاجتماعي وشروطه»[1].

إنّ الفكرة الرئيسة، التي تدور حولها نظرية علي مبروك تتلخّص في تحرير النصّ والإنسان معاً؛ فالقرآن الحيّ يتطلّب مخاطباً حرّاً وفاعلاً، يتلاقى كلاهما في بوتقة الواقع، ويستشرفان سويّاً ملامح المستقبل. فإحياء النصّ يعني تخليصه من ربقة الكهنة، وسطوة الساسة، وجعله أكثر اقتراباً من عالم الإنسان الفاعل في الكون، وهذا ما يعني، بالضرورة، تحرير المعرفة من أسر الموروث، والارتقاء بها نحو كلّ ما هو إنساني وقيمي.

لعلّ المؤلّف، في عمره القصير، يمنحنا هذا الخيط لنمضي فيما بدأه بالبحث داخل النصّ وخارجه، والإلمام بلغاته التي يرصد فيها هذه المواءمة بين ألسنة القبائل وبين الراهن بكلّ ديناميّته وحركته في التاريخ.

ويمكن القول: إنّ المجال التداولي الذي تمّ فيه استلاب القرآن أفرغ النصّ من ميزته الأولى، وهي مضاهاة الواقع انصياعاً لمتطلّبات السلطة وتطلّعاتها، والتي عملت، بالتعاون مع المؤسسة الدينية، على توظيف

(1) المصدر نفسه، ص254.

سكونيّة النصّ، وإبعاد الإنسان عنه، ومن ثمّ استلابه؛ فأصبح المجال الديني مغلقاً لقرون بفعل المفاهيم الناجزة، والقراءة المتعالية والمؤدلجة للنص، وهو ما قطع الطريق على العقل البشري في مغامرته لسبر أغوار التشكيلات الخطابية للنص، والاستغراق في الاستنطاق الأنطولوجي لبحث مجهولات المفهوم، بعيداً عن الاستنطاق الإيديولوجي المُراد منه تنميط وتوظيف النصّ، وكذلك البحث في قبليات المعرفة التي تشكّل في إطارها المفهوم.



النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن[1]

دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة

قراءة في مشروع المفكّر المغربي محمّد الحيرش

محمد العنّاز[2]

يدور موضوع كتاب (**النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة**)، للمفكّر المغربي الأكاديمي د.محمد الحيرش، أستاذ التداوليات وتحليل الخطاب في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في تطوان، على إشكال محوري مرتبط ببيان أوجه الاتصال والانفصال التي تقوم بين قضايا التفسير والتأويل في علوم القرآن، وقضاياهما في جمهرة من التأويليات المعاصرة.

وبما أن للتأويلية القرآنية (علوم القرآن) مقاصدها المعرفية الخاصّة بها، والمتّجهة تحديداً إلى صوغ المبادئ والقواعد الكلية التي تساعد على فهم النص القرآني، وأن للتأويليات المعاصرة أيضاً مقاصدها الخاصّة التي يرجع

---

(1) الحيرش، محمد، النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013م.

(2) باحث في مركز دراسات الدكتوراه، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في نمسيك، الدار البيضاء، جامعة الحسن الثاني، تخصّص تحليل الخطاب.

جانب منها إلى اقتراح أنسب المسالك الموصلة إلى الفهم بوجه عام، فقد سعى هذا الكتاب إلى البحث عن الأسباب والحوافز التي تقرّب بين التأويليتين، وتسمح بالوصل فيما بينهما، دون أن يمثّل ذلك إهمالاً لما يطبعهما من تباين وتفاوت.

ومن هذه الجهة، كان هذا الكتاب في منطلقه العام تأصيلاً لما يفضي إلى قيام إطار منفتح من التواصل والتفاهم (intercompréhension) بين التأويلية القرآنية والتأويليات المعاصرة. فقد صِيغ هذا الإطار لا ليعكس مجرد مظاهر من التشابه الخارجي بين التأويليتين، أو مجرد تقاطعات واقعة بينهما على نحو عائم وفضفاض؛ بل صيغ ليمثّل مجالاً حيوياً تنفتح فيه هذه التأويلية، أو تلك، على الأخرى، وتفيد منها إفادةً تغدو معها وشائج القربى الممكنة بينهما محصّلة تفاعليّة لمواجهة حوارية موصولة بينهما ومسترسلة.

وفي هذا الخصوص، ركّز البحث على تطوير طائفة من الوسائل والسبل القرائية المناسبة، التي تكفل للمواجهة بين التأويليتين أن تجري ضمن شروط حوارية مرنة، يمتنع فيها ما تكون به الواحدة منهما أصلاً قرائياً بالنسبة إلى الثانية، أو مرجعاً تأسيسياً تبني عليه. فما رامه البحث هنا هو أن تجد فاعلية التأويل نفسها وقد اغتنت من جرّاء ما تتيحه تلك المواجهة من إمكانات واسعة ومتبادلة للإفادة والاغتناء.

وعلى هذا الأساس، لم يسلك البحث مسلك المقارنة بين التأويلية القرآنية والتأويليات المعاصرة، ولا مسلك ردّ قضايا التأويل المعاصر إلى ما سبق إلى إثارته القدماء، أو دمج إشكالات تأويلية قديمة في أخرى معاصرة، على نحو ما يسود في عدد من الأبحاث والدراسات.

لقد سلك البحث طريقاً آخر يؤمن بأن العلاقة بين معارف التراث ومعارف الحداثة لا تستقيم، ولا تغدو علاقة منتجة، إلا بكشف أوجه تفاعلهما، وامتداد بعضهما في بعض. فالفكر في أي من آفاقه التاريخية المتواترة، بما فيها أفق الحداثة وما بعدها، لم يكن أبداً مقطوعاً عن ماضيه،

ولا مفصولاً عن جذوره ومسبقاته التراثية. الفكر دوماً كان، وسيبقى، حواراً موصولاً مع تقاليده، واستذكاراً متجدداً لها.

ومن هذا المنظور دافع الباحث محمد الحيرش عن أن التأويلية القرآنية لا تستبين أصالتها، ولا تنجلي مكامن غناها، إلا بوضعها في مواجهة مفتوحة مع رهانات التأويليات المعاصرة وإشكالاتها، وليس بالعدول بها إلى حيث لا تعكس إلا «تطابقها»، ولا تحيل إلا على ماضيها. وفي ارتباط بهذا، دافع البحث كذلك عن أن هذه التأويليات لا يتوضّح كثير من مشاغلها وأسئلتها، ولا يتكشّف العديد من مواطن تحوّلاتها وانعطافاتها، إلا في ضوء ما تكون فيه فاعلية التأويل عوداً متواتراً إلى المتأصّل في ماضيها، واستيحاءً متجدّداً للمتجذّر في ذاكرتها.

وبهذا، انتظمت الأطروحة الأساس، في هذا الكتاب، ضمن وجهة بحثية تتحرّك بين ما ينطوي عليه تراث تأويلي محدّد (هو علوم القرآن)، من جوانب الغزارة والتنوّع التي يشهد عليها تعدّد الأنظار التأويليّة إلى النصّ القرآني، وتفاوت الاجتهادات التفسيرية بصدده، وبين ما تتيحه حداثة تأويلية من مكاسب وتصوّرات ساهمت في تنسيب الحقائق التأويلية، وتنويع السبل الهادية إليها. الأمر الذي أدّى بهذه الوجهة إلى الانكباب على إبراز بؤر الاتصال والتلاقي بين ذلك التراث وهذه الحداثة، واستكشاف الحدود التي تجعل من مدى احتياج هذا الطرف، أو ذاك، إلى الآخر احتياجاً بقدر ما به تقلع الحداثة عن تمركزها على ذاتها وتطابقها مع حاضرها، به أيضاً يُقلع ذلك التراث عن تماهيه مع نفسه، ويكسر كلّ طوق يفرض عليه البقاء حبيس ماضيه، أو يمعن في عزلته وانطوائه.

بناءً على هذا التأطير العام الذي اتخذته وجهة البحث، لم تأتِ القضايا والإشكالات المبسوطة فيه خاضعةً لتنظيم خطي تقليدي؛ يبدأ في المقام الأول بعرض مباحث علوم القرآن، ثم يتبع ذلك بالوقوف على مشاغل التأويليات المعاصرة واهتماماتها، ليخلص في الأخير إلى عقد موازنة

خارجية بينهما. كما لم تأتِ تلك القضايا والإشكالات خاضعةً، من زاوية أخرى، لتنظيم معاكس؛ ينطلق أوّلاً مما انتهت إليه منظورات معاصرة إلى التأويل واستقرّت عليه، ليسقطها بعد ذلك على ما جاء في علوم القرآن، أو لينتقد بها ما يمكن توهّمه «عقماً» إنتاجياً في وسائلها وآلياتها التأويلية.

إنّ النهج الذي سار على منواله البحث لم يكن له أن يندرج لا في التنظيم الأول، ولا في التنظيم الثاني، فكلٌّ من التنظيمين لا يسمح باستيعاب مقتضيات ذلك الوضع الذي فيه تكون تأويليتان في مواجهة حوارية مفتوحة، وفي تواصل مسترسل؛ بل إن ما يسمحان به هو أن تزداد الهوّة بين التأويليتين عمقاً ورسوخاً، وأن يشتدّ التقاطب بينهما إلى حدّ نفي الواحدة منهما الأخرى وإلغائها. لهذا، اختار البحث نهجاً تنظيميّاً للقضايا المتناولة فيه غير ذلك، اختار ما يتيح للتأويليتين أن يتجاذبا بالمعيّة أطراف الكلام على ما هو بينهما قيد السؤال؛ أي ما يرقى بأجوبتهما إلى أفق من التفاهم الحيّ الذي لم يكن له أن يتحقّق فيما بينهما لو لم يوضعا على مقربة من بعضهما، ولو لم تمتلك كلّ واحدة منهما، في نظرتها إلى التأويل وشؤونه، ما تقدّمه إلى الأخرى وتفيدها به.

من هنا، واستناداً إلى ما تقدّم، التأمت المحاور والقضايا المدروسة في البحث في مدخل عام وقسمين؛ ففي المدخل تناول الباحث بالدرس قضية التراث، وما أحاط بها من مواقف قرائية وتأويلية؛ ومن خلال تحليل الأسس والمضمرات المعرفية لهذه المواقف انتهى الباحث إلى أنها تصدر في نظرتها إلى نصوص التراث، وفي تعاملها مع حقوله العلمية، عن نزعة تأسيسية (fondationnisme) لا تغدو معها هذه الحقول، وتلك النصوص، إلا ما به يسوّغ هذا الموقف القرائي للتراث، أو ذاك، حجية منطلقاته ومصادراته. وهو ما آل معه التراث، في تلك المواقف، إلى مجرد مدوّنة ساكنة وغير متجانسة من الشواهد النصية، التي يتعيّن امتثالها للقرارات المنهجية لكل موقف، وإذعانها لإملاءاته.

وقد تولّى الباحث، خلافاً لذلك، بيان أنّ التراث ليس من قبيل الموضوعات الساكنة، التي تصدق عليها تجريدات المناهج ومنازعها الاختزالية؛ بل هو ذاك الذي ما انفكت تقاليده ومسبقاته (préjugés) تسري حيّةً في الفكر، وتستمرّ ممتدّةً منصهرةً في أحقابه وآفاقه. فالتراث، في تأويليّة معاصرة، كالتأويليّة الفلسفية (هايدغر/ غادامر)، لا يمثّل أفقاً فكرياً وتاريخيّاً انقطع عمّا تواتر بعده من آفاق، كما يزعم ذلك أقطاب الحداثة. إنّه تلك الأرضية الفكرية القبلية (a-priori)، أو ذلك الفهم المسبق، الذي يرشدنا إلى الوقوف على صيرورة الفكر، ويعيننا على فهم ممكن لمآلاتها المتلاحقة؛ لذلك رُدّ كثير من الاعتبار إلى التراث في تلك التأويلية، وأُعيدت إلى تقاليد الفكر ومسبقاته كامل حيويتها؛ لأنّها تمثّل شروطاً إيجابيّة ومنتجة للفهم، ولأنّ الفكر، كلّ فكر، لا يتحدّد إلّا بمقتضى تفاعله مع تلك التقاليد وتجديده لها.

هذا، إلى جانب تنبيه تلك التأويلية إلى أمر في غاية الأهمية، وهو أنّ في التراث فضاءات فكريّة شاسعة لم يتأتّ للميتافيزيقا أن تستوطنها، ولا أن توغل فيها، بتجريداتها الكاسحة، أو بتنميطاتها المغلقة. وهو ما يُفسّر به الباحث الدواعي التي ألجأت كبار متأوّلة العصر (نيتشه، وهايدغر، وغادامر) إلى التنقيب في مثل تلك الفضاءات، والحفر في مكنوناتها؛ لإخصاب نظرة إلى التأويل لا تضع على كاهلها جعل كلّ ما صدر عن الإنسان، أو يصدر، من نصوص وسلوكات وقيم، موضوعاً يقبل التشييء، أو تجري عليه أشكال عنيفة من السيطرة التقنية والمنهجية؛ وإنما معاملة ذلك كلّه بما يسمح له بالإفصاح عن هويته، والإعراب عن تجلّيه؛ لأنه لم يكن له أن يتحيّز في الوجود، ولا أن يندرج في مجراه، إلّا وهو حدثٌ محقّقٌ، وشكلٌ حيٌّ من الانتساب إلى عالم لا يكفّ عن الصيرورة والحدوث.

لهذه الاعتبارات، وفي ضوء الروح التجديدية التي تنطوي عليها، انتقل البحث إلى مدارسة مشاغل التأويلية القرآنية وإشكالاتها. وقد ارتبط القسم

الأوّل منه بإعادة بناء الإطار العام لتلك المشاغل، وصياغته على نحو يستحضر ما يترتّب عن المواجهة الحوارية، المُشار إليها، بين التأويليتين من إمكانات متبادلة للإفادة ويستثمرها؛ وهكذا تولّت الفقرة (1، 2) تعريف علوم القرآن، وتحديد مجال اهتمامها، من خلال مقابلتها بعلوم التفسير وتمييزها عنها. فإذا كانت هذه العلوم تنصرف إلى شرح معاني النص القرآني وبيانها استناداً إلى ما يتوافر لهذا المُفسّر، أو ذاك، من آلات وأدوات علميّة، واستناداً أيضاً إلى مرجعية مذهبية محدّدة يصدر عنها في فهم الحقائق الدينية لذلك النص، فإنّ علوم القرآن تنصرف، على وجه التحديد، إلى استخراج المرتكزات والمقوّمات المعرفية العامّة التي يعملها كل مفسّر في فهمه للنص وتمثّله. وبذلك كانت علوم التفسير ممارسةً عمليّةً للفهم، ومزاولةً له، في نصّ يتّسع لتعدّد الاجتهادات التفسيرية وتنوّعها. أمّا علوم القرآن، فكانت ممارسةً نظريةً تنطبق على عموم المنجز التفسيري المُحصّل، وتعمد إلى استقراء الأسس المعرفية التي قام عليها، وتجريد القواعد والكلّيات التي انبنى عليها. الأمر الذي تمكّن معه البحث من تأطير هذه العلوم في صيغة برنامج كلّي (universel) ومتكامل للتأويل، لا تستقيم أيّ معرفة تفسيرية بالنصّ القرآني، ولا تحوز مشروعيتها العلمية، إلا باستنادها إليه، وقيامها على ركائزه ومستلزماته البرنامجيّة.

وفي اتصال بهذا خصّص الباحث الفقرة (1، 3) لمساءلة المحتوى المعرفي لذلك البرنامج، وتحليل العلاقات التي تربط بين وسائله وآلاته. وما بيّنه في هذا السياق أنّ البرنامج النظري للتأويل، كما صاغه علماء القرآن، لا ينهض على شتات متناثر ومتنافر من الآلات والأدوات العلمية، وإنما ينهض على منظومة علمية ذات طبيعة برنامجيّة تتفاعل فيها تلك الآلات والأدوات، وتتكامل فيما بينها؛ للوفاء بالمتطلبات الفهميّة لنصّ يُجمِع مفسّروه على أنّه «لا يتفسّر إلّا بتصريف جميع العلوم فيه». وبموجب ذلك، خلص الباحث إلى أن تلك المنظومة تعكس بطبيعتها البرنامجية والتكاملية وعياً منهجياً متقدّماً

بمقتضيات التخاص (interdisciplinarité)، التي تضبط، من وجهة الأدبيات الإبستمولوجية المعاصرة، كلّ منظومة علمية قائمة على الموسوعية والتعدّد.

وفي الفقرة (1، 4) وقف البحث وقفةً مستفيضةً عند مراتب الفهم الإجرائية، على نحو ما حصرها علماء القرآن في «المعنى» و«التفسير» و«التأويل». ومعلوم أنّ العادة الجارية في تناول هذه المفهومات عند الدارسين المحدثين لا تخرج بها عن دائرة تحديداتها الاصطلاحية، وفي أحسن الحالات تُشير إلى المجالات النصية التي تنطبق عليها تلك المفهومات. وقد اتّجه البحث إلى زاوية أخرى من التحليل، استدلّ فيها على أن لتلك المفهومات علاقةً بطبيعة الإنتاجية المعنوية (signifiance) في النصّ القرآني. فما من مفهوم منها إلا وينطبق على نمط محدّد من أنماط إنتاج المعنى فيه، وذلك من منطلق كون المعاني القرآنية لا تأتي كلّها على نمط واحد، وإنما على أنماط متباينة ومتفاوتة. أمّا المعنى، فينطبق على ما يأتي في النص من تمفصلات دلالية ظاهرة بذاتها، ومكشوفة دونما احتياج إلى وسائل البحث والنظر، وبذلك يكون المعنى، هنا، هو ما يُحيل على قصدية من قصديات النصّ الذاتية، التي تغني عن كل وساطة تمثلية، أو استدلالية، لفهمها وبيانها. إنّه ما به يتحدّد النصّ على أنّه يُفسّر ذاته بذاته (auto-exégèse) ليؤوّل إلى فهم محايث لا يكتسب معقوليته من الأنظار المجراة عليه؛ بل من كونه سيرورة ذاتية من التجلّي والانكشاف.

وأمّا التفسير، فينطبق على ما يأتي في النصّ، متوقّفاً بيانه على طائفة من الاعتبارات الخارجية المناسبة، التي يعود بعضها إلى سياقات التنزيل الزمنية والمكانية (أسباب النزول، المكّي والمدني)، ويعود بعضها الآخر إلى جملة من المرويّات التفسيرية المبكّرة (على عهد الرسول والصحابة)، التي رافقت أطوار التنزيل، واقترنت به اقتراناً مرجعياً. وبذلك يجري التفسير على ما لا يستبين من تمفصلات دلالية إلا بفتحه على قرائنه ومحدّداته السياقية التي ينظر إليها علماء القرآن على أنّها تشكّل «طريقاً قويّاً في الفهم».

أمّا التأويل، فيشتمل على المستغلق من التمفصلات، الذي تتّسع معه استنباطات المؤوّلين واجتهاداتهم. وهنا لا يكون أمام هؤلاء من معيار يرجّحون به استنباطاً على استنباط، أو احتمالاً على احتمال، سوى معيار وحدة النصّ وتواشج تحقّقاته المعنوية. وتأسيساً على هذا، انتهى البحث إلى أنّ علماء القرآن لا يقيمون بين مفهومات المعنى والتفسير والتأويل أيّة مفاضلة يُستشفّ منها تفضيل المعنى والتفسير لاقترانهما بالظهور والتجلّي على التأويل، أو تمتيعها بحظوة ما على حسابه كما يعتقد ذلك بعض الدارسين. فلو افترضوا ذلك لانعكس افتراضهم، ليس فحسب على تلك المفهومات بوصفها مراتب إجرائية للفهم تُسْلِمنا فيها المرتبة السابقة إلى المرتبة اللاحقة؛ بل لانعكس أيضاً على تحديدهم لماهية النصّ القرآني، ومفاضلتهم بين أنماط إنتاجيته المعنوية. وهذا ليس صحيحاً؛ لأنهم جعلوا من تلك المراتب الفهمية جميعها استجابةً لمطلب تأويليّ يقضي بتنويع أساليب استكشاف المعنى في النصّ وتعديدها.

بعد ذلك أفرد الباحث الفقرة (1، 5) لضوابط التأويل، كما وردت عند علماء القرآن. وقد نبّه في هذا الخصوص إلى أنّ المباحث كافّةً، التي تندرج تحت علوم القرآن، تُعدُّ، بمعنى من المعاني، صوغاً نظرياً للقواعد والضوابط، التي ينبغي للمفسّر أن يهتدي بها أثناء مزاولة عملية التفسير. فما من مبحث منها إلا ويُشار فيه إلى عيّنة من الضوابط المتّصلة ببعد من أبعاد النص، أو بتفصيل من تفصيلاته. وبما أنّ كثرة تلك المباحث وغزارتها لا تسمحان بمتابعة تحليلية دقيقة لمجموع الضوابط المتعلّقة بها، فقد اكتفى الباحث بفحص طبقتيْن اثنتين منها؛ إحداهما جعلها علماء القرآن تقعيداً لمظاهر الاختلاف والتشعّب التي تتحقّق في النص، والثانية تدخل عندهم فيما يعين على دفع الغموض والإشكال. وقد قاده تحليل الطبقة الأولى إلى خلاصة جوهرية مؤدّاها أنّ النص في الوعي التأويلي لعلماء القرآن يتحدّد بما هو جدل بين الوحدة والاختلاف؛ أي بما هو جدل وتجاذب بين ما يتحقّق

فيه مختلفاً متفاوتاً، وبين كونه وحدة معنوية تنتظم داخلها تلك الاختلافات وتتآلف. وبذلك، استطاع علماء القرآن إيجاد نوعيّة مرنة وفعّالة من ضوابط التأويل يتجاور في بنية كلّ ضابط منها منزعان، لا يغني أحدهما عن الآخر؛ أوّلهما منزع اختلافي قادر على الإحاطة بأشكال التشظّي والتشعيب التي يحفل بها النصّ، واستجلاء مسوّغاتها؛ والثاني منزع تقعيدي قادر بدوره على مجانسة تلك الأشكال وضبط معاقدها ضمن وحدة نصية حاضنة لها وغير مستئصلة أسبابها.

في حين أبان تحليل الطبقة الثانية من ضوابط التأويل عن طبيعتها الإجرائية التعدّدية (pluriel)، وكيف أنها جاءت متساوقة معرفيّاً والبنية الموسوعيّة لبرنامج التأويل على نحو ما صاغه علماء القرآن صياغةً منهجيّةً تخاصّيةً.

هذا، ولم يكن لوجهة البحث أن تتوقّف عند ضوابط التأويل دون أن يستتبع ذلك تخصيص فقرة لأخلاقيات التأويل؛ لذلك قام الباحث، في الفقرة الأخيرة من القسم الأول (1، 6)، بدراسة التلازم العميق الذي يقرن في علوم القرآن بين مقوماتها المعرفية ومقوّماتها الأخلاقية. وما رامه، في هذا الخصوص، بيان أنّ أخلاقيات التأويل لا تنحصر عند علماء القرآن في الآداب والخصال التي يتعيّن أن يتحلّى بها كلّ من يضطلع بمسؤولية التأويل؛ بل تمتد إلى عمق الممارسة التأويلية. لهذا لا تستقيم هذه الممارسة في تصوّر علماء القرآن إلا من جهة كونها ممارسة معرفية وقيمية في آن واحد.

أمّا القسم الثاني من البحث، فقد ارتبط بتفصيل القول في إشكال نمذجة النصّ (modélisation) في علوم القرآن. وعلى الرغم من أنّ هذا الإشكال هو من صميم الانشغالات النظرية لعديد من التأويليات المعاصرة؛ إذ تجعله واحداً من مداخلها إلى تحديد النص وتمثيل ماهيته، فقد دافع البحث عن أنّ ما من تأويلية، قديمة كانت أم حديثة، إلّا ويستتر فيها تمثيل نظري محدّد للكيفيّة التي يتحقّق بها النصّ ويتجسّد. الأمر الذي يدلّ على أنه لا توجد

صيغة موحّدة لنمذجة الوقائع النصيّة، وإنما توجد صيغ متعدّدة ومتباينة إلى حدّ التعارض.

ومن مناقشة عيّنة بارزة من هذه الصيغ، وبسط بعض من ثغراتها، اهتدى الباحث إلى صيغة نمذجيّة مركّبة تأخذ في الاعتبار، من جهة أولى، علاقة النصّ بمنشئه، ومن جهة ثانية، علاقته بذاته، ومن جهة ثالثة، علاقته بمؤوّليه. وقد تمكّن الباحث، اعتماداً على زمرة من الاجتهادات المعاصرة في هذا المضمار، من أن يستدلّ على وجاهة هذه الصيغة من النمذجة وكفايتها؛ لأنّها بقدر ما تنظر نظرة متوازنة ومتكافئة إلى مجموع أبعاد العملية النصّيّة تضع في اعتبارها خصوصية النصوص ومغايرة بعضها لبعض. أضف إلى ذلك أنّ الهيكل العام للنمذجة المقترحة يستوعب، دونما أيّ حائل، مختلف ما جاء في علوم القرآن من مباحث تُعنى بهذا البعد، أو ذاك، من أبعاد النص القرآني.

وهكذا اتخذت نمذجة النصّ في علوم القرآن الصيغة الآتية:

- **بعد تكويني** (poïétique): عولجت فيه علاقة النصّ بمختلف قرائنه ومحدّداته الخارجية (الواقعية والخارقة)، التي انطلق علماء القرآن من أنها تدخل في تجلية سيرورة تنزيله، وفي تبيان أنحاء تكوّنه وتشكيله. وقد وقف الباحث في تلك القرائن والمحدّدات على ما يتّصل منها بالسياقات التاريخية والفضائية للنصّ، فتناول في الفقرة (2، 2، 1) «أسباب النزول»، وحلّلها باعتبارها ظرفياتٍ زمنيةً مرشدةً إلى الفهم وموصلةً إليه. كما تناول في الفقرة (2، 2، 2) علاقة النص بفضاءات النزول، وأبرز أهميتها التفسيرية عند القدماء؛ إذ لا تمثّل هذه الفضاءات، بالنسبة إليهم، مجرّد أمكنة خارجية يقيم فيها النصّ ضرباً من التعلّق المحايد؛ بل إنّها توجّه عمليّة التفسير وتشرطها. لهذا، لم يعملوا على فهم المتأخّر في النزول (المدني) إلا مبنيّاً على المتقدّم (المكّي)، وكذلك المكّي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض (الشاطبي، الموافقات). وهو ما يعكس وعياً متميزاً بوحدة النص القرآني، وانبناء أجزائه بعضها على بعض انبناءً تشهد عليه السياقات الفضائيّة للتنزيل.

وتولّت الفقرة الأخيرة من البعد التكويني (2، 2، 3) بحث الروابط التي يقيمها النص بسياقه الإنجازي (performatif). فمن تحليل آلية «النسخ»، مثل ما تحدّدت عند علماء القرآن، أظهر الباحث كيف يتعذّر الإلمام بالناسخ والمنسوخ، وكيف يستعصي تمييز أحدهما من الآخر دون فتح النص على سياقاته التكوينية، ودون الاسترشاد في ذلك الإلمام والتمييز، بما تتيحه هذه السياقات من تسويغ وقوع النسخ، ومن مراعاة أحوال المكلّفين، واستحضار مدى استعداد هؤلاء المكلّفين نفسياً واجتماعياً لإنجاز الأحكام المترتّبة على النسخ، والعمل بها.

وتجدر الملاحظة أنّ الخيط الناظم، الذي قام عليه البحث في تحليل علاقة النص بسياقاته التكوينية، هو ما توافره الدراسات التداولية الحديثة من مكاسب وإمكانات نظرية وإجرائية تكفل تأطير السياق، زمنياً كان أم فضائياً، تأطيراً نصّياً دقيقاً.

واسترسل البحث، بعد ذلك، في تفصيل محاور:

- **البعد النصّي**: الذي يرجع في ملمحه العام عند علماء القرآن إلى العناية بخصوصية النص القرآني، والاهتمام بأنحاء تميّزه وفرادته؛ ففي فقرته الأولى (2، 3، 1) درس الباحث منظور القدماء إلى الإعجاز، وبيّن كيف ارتقوا به من حيّز المسلّمة الإيمانية إلى حيّز البحث والاستدلال العلميين، وهو ما صارت معه البلاغة في وعي القدماء أقدر أداة علمية على بحث الإعجاز القرآني، وكشف سماته ووجوهه؛ بل إنّها استطاعت أن تستدلّ على أنّ الهوية الإعجازية للقرآن لا تنهض فحسب على سمات نصية يُغاير بها ما سواه من النصوص، ويعلو عليها. إنها تنهض أيضاً على ما يُسمّيه الباحث بالتقويض الجذري لفكرة المثال؛ لأنّ القدماء لم ينظروا إلى القرآن بوصفه منسوجاً على مثال سبق، ولا بوصفه «مثالاً» لنصوص محتملة يمكن أن تضاهيه، أو تنسج ذواتَها على منواله.

وفي الفقرة (2، 3، 2) وقف الباحث وقفةً تحليليةً مستفيضةً عند

الدلاليات الأصولية ونظرتها إلى الكيفيّة التي يُعرب بها النصّ القرآني عن معانيه وقصوده الذاتية. وركّز في هذا الخصوص على نظرة الأحناف إلى الوضوح والإبهام الدلاليين، وتتبّع مراتبهما تتبّعاً مكّنه من إبراز خاصية التوازي الدلالي (parallélisme)، التي تنشد بها كل مرتبة إلى أخرى وترتدُّ إليها.

وخُصّصت الفقرة الأخيرة من البعد النصّي (2، 3، 3) لدراسة مبحث (التناسب)، الذي انصرف فيه اهتمام القدماء إلى التدليل على وحدة النص القرآني وتناسب أجزائه. وقد تناول الباحث، بالتحليل، طائفة من اجتهاداتهم التي استنبطوا من خلالها الآليات النصية التي تشهد على ذلك التناسب، وتكشف عن الأوجه التي بها يتآلف القرآن ويتآخذ. وناقش، بالموازاة مع هذا، أهمية مبحث التناسب وعمقه عند القدماء، وبيّن الإمكانات الواسعة والغنية التي يتيحها لتطوير منظور متجدّد إلى النصوص، بقدر ما يكون قادراً على بحث ما يستتر فيها من وجوه الوحدة والانسجام، يكون قادراً أيضاً على بحث ما ينتشر فيها من وجوه التشذّر والتشظي، وذلك من منطلق يقضي بأنّ وحدة نصّ من النصوص لا تلغي اختلافاته وتشظّياته، وأنّ هذه الاختلافات لا تلغي تلك الوحدة ولا تنفيها.

- أمّا **البعد التأويلي**، فيشتمل على المباحث كافةً، التي تندرج عند علماء القرآن، فيما يكون به النصّ في علاقة بمفسّريه ومؤوّليه. وبالنظر إلى أنّ هذا البعد يقبل أن يدخل تحته مجموع المنجز التفسيري والتأويلي، بما يطبعه من تمثّلات فهمية متفاوتة مذهبياً وغير متقايسة (incommensurables)، فقد اختار الباحث أن يركّز على أكثر القضايا إثارةً للخلاف والخصام المذهبيين. وهكذا أفرد الفقرة (2، 4، 1) لقضية «المحكم والمتشابه»، ودرسها باعتبارها قضيةً تأويليةً خلافيةً تابعةً في تحديدها وتمثّلها لخصوصية هذه المرجعية المذهبية، أو تلك، التي يستند إليها كل مؤوّل؛ لهذا لم يكن الباحث معنيّاً بالدفاع عن الموقف القائل بوجوب تأويل المتشابه، أو عن

الموقف القائل بامتناع ذلك؛ بل كان أساساً معنيّاً بكشف الاستراتيجية المعرفية والتأويلية المضمرة التي يدافع بها كل موقف عن دعواه. وهو ما جعله يخلص إلى نتائج تعيد النظر في عديد من الأحكام والتصنيفات السائدة، ومنها على سبيل المثال أنّ ابن تيميّة، الذي عادةً ما يُصنّف معادياً للتأويل، هو غير ذلك. إنّه يذمّ استعمالاً محدّداً للتأويل هو الاستعمال الذي رام القبض على «أنطولوجيا» نصٍّ إلهي مفارقٍ بمقولات ومحدّدات أنطولوجية مشتقّة من عوالم معهودة ومشهودة. وبذلك، هو لا يرفض استعمالاً للتأويل يكون مرادفاً للتفسير والتدبُّر، وإنّما يرفض رفضاً جذرياً استعماله المفضي إلى الخلط بين مجالين إحاليين تستحيل التسوية بينهما؛ أحدهما مرتبط بلغة القرآن، وما تحيل عليه من عوالم إلهية مفارقة أنطولوجياً، والثاني مرتبط بلغة التخاطب، وما تحيل عليه من عوالم دنيوية معهودة ومشهودة.

وإلى جانب هذا، عالج الباحث في الشقّ الأخير من البعد التأويلي الفقرة (2، 4، 2) الحدود التي تفصل عند القدماء بين ما يوصف بأنّه تأويلات غالية وتأويلات معتدلة. ومن تحليل هذه الحدود ومناقشتها خلص إلى أنّ الغلوّ والاعتدال لا يعدوان كونهما صفتين صراعيتين لصيقتين بالتقويمات المذهبية والإيديولوجية التي كانت تطلقها التوجّهات التأويلية القديمة بعضها على بعض؛ لذلك لم يتوقّف الباحث عندهما بمعناهما الصراعي الخارجي الذي يتمظهر إيديولوجياً على هامش الممارسة التأويلية لكلّ توجّه، وإنّما توقّف عندهما بمعناهما الصراعي الداخلي الذي يستتر معرفياً في ثنايا تلك الممارسة وفي مجرياتها؛ ذلك لأنّ صراع التأويلات في المجال العربي الإسلامي القديم لم يكن صراعاً مذهبياً أو إيديولوجياً فحسب؛ بل كان أيضاً صراعاً معرفياً يعكسه اختلاف استراتيجيات التأويل وتباين برامجه. وبناءً عليه، دافع الباحث، وهو يفصّل القول في تلك البرامج لدى القائلين بالظاهر (ابن حزم)، والباطن (القاضي النعمان)، والوسطية والاعتدال (الشاطبي)، عن أنّ اختزال صراع التأويلات إلى ما هو مذهبي

صرف فيه كثير من التضحية بجوانب الغِنَى المعرفي التي تُميّز تلك البرامج، وفيه أيضاً طمس لحقيقة تاريخية لائحة، وهي أنّ التأويل عند القدماء انبنى في منشئه وصيرورته على مبدأ التعايش مع التعدّد، والتساكن مع الاختلاف...

من هنا، واستناداً إلى ما هو مبسوط في البحث من إشكالات وقضايا تفصيلية، وإلى ما هو مبلوغ فيه من نتائج وخلاصات، يكون الباحث قد انتهى إلى نظرة أخرى إلى التأويليّة القرآنية هي غير النظرة الشائعة في عدد من الأبحاث والدراسات؛ ففي نظرته إبرازٌ لقدر كبير من الغنى والعمق المعرفيين الذي تتّسم بهما هذه التأويلية، واستدلال على الإمكانات الواسعة التي تتيحها لتطوير أساليب التعامل مع النصوص، وإغناء أشكال مقاربتها. وفي ذلك كلّه، لم يكن البحث إلّا ملتزماً بمقتضيات مواجهة حوارية مفتوحة بين تأويلية تراثية وتأويليات معاصرة، مواجهة سمحت له بكشف بؤر التلاقي والاتصال الجارية بينهما، والتقاط أصداء التفاهم المنبعثة منهما. إنّها في خلاصة القول: مواجهة ينهار على أرضيتها التقابل المصطنع بين التراث والمعاصرة، وتتهاوى أسسه الميتافيزيقية الزائفة.



تعريب دراستَيْن

مفهوم الوحي

من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب(1)

بقلم: محمّد أركون

ترجمة خالد العارف(2)، مصطفى العارف(3)

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿51﴾ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ [الشّورىٰ: 51-52].

الديانات هي أنساق من المعتقدات والقناعات والمعارف، التي لا تزال تهيمن على الحياة وتنظّمها في العديد من المجتمعات. وحالة الإسلام مهمّة بشكل خاصّ؛ ذلك أنّ الحركات الثورية الشهيرة المرتبطة بالإسلام لا تزال تُنتج أحداثاً جساماً باسم الله وتعاليمه. إنّ التعاطي مع الوحي انطلاقاً من القرآن

(1) MOHAMMED ARKOUN, The notion of revelation, From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book, Die Welt des Islams, XXVIII, 1988, pp. 62- 89.

(2) أستاذ الدراسات الثقافيّة والكولونياليّة، شعبة الآداب الإنجليزية، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة محمّد الخامس، الرباط.

(3) أستاذ الفلسفة المعاصرة في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية، أكدال/ فاس. مهتمّ بالهرمينوطيقا وهرمينوطيقا النصّ الديني.

والتراث الإسلامي مهمّة حسّاسة في الظروف الراهنة. إنّ الوحي موضوع مخصوص بعدد قليل من علماء الكلام في المسيحية؛ حيث يتوافر على أهمّية تاريخية وثقافيّة، ولكنّه لا يثير مشاعر الجماهير وردود الأفعال العنيفة كما هو الحال في المجتمعات المسلمة. هنا، كلّما تمّ الإقدام على أيّ تغيير، أو تمّ حلّ أيّ قضيّة من طرف الأرثوذكسية[1] الرسميّة، إلّا وأُثيرت المشاعر.

أريد أن أؤكد، منذ البداية، أنّ الاختلاف في الموقف تجاه الوحي ليس مرتبطاً بخصائص الوحي الجوهرية أو الأصيلة، أو حتى بالخصائص الوظيفية للوحي في المسيحيّة والإسلام؛ بل إنّ الاختلاف يجب أن يُعثر عليه في الحركة التاريخيّة لتطوّر المجتمعات التي ما تزال تُوصف بـ «المسلمة»، وفي تلك المجتمعات التي لم تعدْ تُعدُّ مسيحيةً بالنظر إلى أنّ ظاهرة الدنيوية[2] قد فرضت المفهوم التاريخي والثقافي للغرب. سنتطرق إلى هذه الموضوعات الحاسمة حين نطوّر مفهوم «مجتمعات الكتاب». علينا، أوّلاً، أن نجد المصطلحات والمنهج والمواقف الفكرية المناسبة لتقديم مفهوم الوحي في القرآن، وفي الفكر الإسلامي الكلاسيكي. حين نقوم بذلك، علينا أن نكون حذرين كي لا نصبح حبيسي ما يُطلق عليه المواقف الأرثوذكسية الدوغمائيّة؛ بعبارة أخرى، علينا أن نُخضع التعاليم الأساسيّة للتراث الإسلامي إلى:

1) متطلّبات التحليل التاريخي الحديث.
2) التقييم الفلسفي للمسلّمات الضمنية، أو الصريحة، لتلك التعاليم.
3) مكسب العقلانية الحديثة والتفكير العلمي من خلال الإسلام الذي لم يندمجْ بعدُ في المناهج الجديدة والانشغالات العلمية.

(1) يُشير المفهوم إلى مجموع التصورات الدينية الإسلامية التي تعدُّ نفسها التوجه الرسمي للإسلام. (المترجمان).

(2) يستعمل أركون مفهوم (Secularization)، وقد ارتأينا ترجمته بالدنيوية، حيث يفيد في اللغة العربية الإقبال على الدنيا، وضدّه الدينونة بما هو إدبار عن الدنيا وإقبال على الآخرة. (المترجمان).

إذا نجحنا في إعادة التقييم هاته للوحي، باعتباره مفهوماً مركزيّاً في التراث الإسلامي، سنكتشف، من دون شك، آفاقاً جديدة في مقاربتنا لمفهوم الوحي في التراث اليهودي، والتراث المسيحي أيضاً. حينها يمكننا أن ننتقل فكرياً وثقافياً وتاريخياً من رؤية «أهل الكتاب» إلى مفهوم «مجتمعات الكتاب».

I- الوحي في القرآن:

نحتاج إلى استراتيجية فكرية لمقاربة مفهوم الوحي في التراث الإسلامي، وكذا في تقاليد أخرى غنيّة تطوّرت، وعرفت تشكّلاً اجتماعياً هرمياً (أو تشكّلاً طبقياً)، خلال قرون عديدة من الممارسة الثقافية والإيديولوجية. في معرض تطويرنا لهذه الاستراتيجية الجديدة علينا أن نفحص بدقّة المصادر التراثية كي نصرف النظر أوّلاً، وقبل كلّ شيء، عن المفهوم المركزي للأرثوذكسية. تُعرّفُ الأرثوذكسية نسقاً من المعتقدات والتمثيلات الميثولوجية، التي من خلالها وبها تدركُ مجموعة اجتماعية معيّنة تاريخها الخاصّ وتُنتجه. إضافةً إلى ذلك، إنّ كلّ مجموعة بشريّة هي في تنافس مع مجموعات أخرى، إمّا لتوسيع مجال سيطرتها، وإمّا من أجل حماية نفسها من هجومات الحركات «الإمبريالية». في هذا الصدد، يمكن تعريف الأرثوذكسية باعتبارها **نسقاً من القيم التي تضطلع بالوظيفة الأوّلية لضمان الحماية والأمن للمجموعة**. لذلك، إنّ كلّ أرثوذكسية هي بالضرورة رؤية إيديولوجية موجهّة أساساً في اتجاه المصلحة الذاتية للمجموعة التي تنتمي إليها، لكنّ المجموعة، باعتبارها «وعياً جماعياً»، ليست واعية **مطلقاً** باستعمالها الذاتي المتحيّز للتاريخ؛ إنّها تنظر إلى «أرثوذكسيّتها» كتعبير قحّ عن هويتها. في الوقت نفسه، تُطوِّرُ المجموعات المنافسة «أرثوذكسياتها» الخاصّة، والتي تعدّها المجموعة المسيطرة، أو التعريف الرسمي لـ «الدين الحقيقي»، بدعةً. لا يمكننا من وجهة نظر سوسيولوجية تبنّي المعايير الكلامية، أو السياسية، التي استعملتها المجموعة المسيطرة على الحكم لتنحية التمظهرات الإثنية-الثقافية للهويّات.

يبدو مفهوم الأرثوذكسية واضحاً في الكتابات التي تمحورت حول البدع والزندقة، والتي كتبها المسلمون خلال المرحلة الكلاسيكية. فأغلب المسلمين الذين قبلوا الحكم الأموي والحكم العباسي أطلقوا على أنفسهم تسمية «أهل السُّنّة والجماعة»؛ أي الذين يتّبعون التقليد الأصيل (القرآن والحديث)، والمستمسكين بجماعة المسلمين عن طريق الإجماع. يُسمّي السُّنّةُ أصحاب المذاهب المعارضة «أولئك الذين يرفضون التقليد الحقيقي» (الروافض= الشيعة)، في حين يُسمّي الشيعة أنفسهم «أهل العصمة والعدالة»، ويرفضون رفضاً مطلقاً مجموع النصوص التراثية التي يتبنّاها السُّنّة.

إنّ المؤرّخين الحديثين يعرفون جيداً هذه التعارضات والمنافسات، ولكنّهم لا يولون اعتباراً لنتائجها إذا ما تمّت مقاربة ظاهرة الوحي فيما وراء الاستعمالات الاعتباطية والتأويلات المتحصّل عليها، والتي تفرضها كلّ مجموعة مدّعيةً امتلاكها الديانة القويمة.

هنا يجب أن نلامس بعض الأسئلة المركزية، التي عدّتها الأرثوذكسية الرسمية تابوهاً منذ القرن العاشر. إنّ مفهوم الوحي التقليدي والأرثوذكسي، مثل ما يتمّ استعماله حالياً في جميع العلوم الدينية الإسلامية، وكما بلغنا في كل الكتب، ولا سيّما في كتب التفسير، يمكن تلخيصه في القضايا الآتية:

1- إنّ الله قد بلّغ إرادته إلى البشرية من خلال الرُّسُل. من أجل ذلك، استعمل [الله] اللغات البشرية التي يمكن للإنسان فهمها، لكنّه نطق الجُمَل تبعاً لنحوٍ وبلاغة ومصطلحات خاصّة به. فمهمّة الرُّسُل؛ موسى وعيسى ومحمّد، كانت محصورة في النطق بخطاب أوحيَ به إليهم من الله، باعتبار هذا الخطاب جزءاً من كلام الله غير المخلوق، اللانهائي والمُصاحب لقدم الله. كانت هذه هي النظرية القويمة في الإسلام في مقابل نظرية مضادّة حول كلام الله المخلوق طوّرها المعتزلة سابقاً.

2- ركّز التراث على دور الملاك جبريل، باعتباره آلية الوساطة بين الله والنبيّ محمّد.

3- إنّ الوحي المحمّدي المعطى في القرآن هو خاتمة الوحي؛ فهو يتمّم وحي موسى وعيسى، ويصحّح نصوص التوراة والإنجيل التي تمّ تحريفها.

يتضمّن الوحي كلّ ما يحتاجه البشر لتنظيم حياتهم الدنيا، مشدودين إلى أفق الحياة السرمدية (المعايير القانونيّة والقيميّة، والمعرفة الحقيقيّة، والطقوس والمناسك، وتمثيلات الكون... إلخ).

4- إنّ الوحي المتجلّي في القرآن هو وحي شامل بالنسبة إلى حاجيات المؤمنين (واحتمالياً بالنسبة إلى البشرية جمعاء)، لكنه لا يستنفذ كلام الله كلياً، كلام الله المحفوظ في الكتاب السماوي (أمّ الكتاب؛ أي الكتاب الأصلي، اللوح المحفوظ).

5- إنّ مفهوم الكتاب السماوي، الذي يقدّمه القرآن بشكل قويّ، هو واحد من الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك في الشرق الأوسط القديم، كما يظهر جليّاً في دراسات جِيّو فيدينغرن (Geo Widengren)، التي ماتزال وجيهة (محمد رسول الله وإسراؤه، أوبسالا 1955م؛ إسراء الرسول والكتاب السماوي، أوبسالا 1950م). سوف نعود إلى هذه النقطة لاحقاً؛ لأنه لم يتمّ إدماجها بشكل متواتر، أو بدقّة كافية، في نظرية الوحي الكلاسيكيّة.

6- جمع القرآن في شكل كتاب مادّي مُستعمل بشكل عمومي (مصحف)، مشروطٍ كلياً بالتدابير الإنسانية الناقصة[1] (مثلاً: التبليغ

(1) يُشير أركون هنا إلى مسألة استأثرت بالنقاش العام حول مسألة الزيادة والنقصان في القرآن، وهي مسألة تتعلق أساساً بالجمع والترتيب والتصنيف، ويكفي أن نُشير هنا إلى ما أورده القرطبي والسيوطي في تلك المسألة، ولا أدلّ على ذلك من إشارة القرآن نفسه إلى مسألة النقصان التي قد تطال القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ﴾ [الأعلى: 6-7]. يمكن العودة لتفاصيل أكثر إلى: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006م، ص201-210. (المترجمان).

الشفهي، واستعمال شكل كتابي مشوّش، والصراعات بين العشائر والأحزاب، ومواقف الصحابة، والقراءات التي لم تصل إلينا) لم يمنع من تطوير نظرية كلام الله غير المخلوق، ولا الوحي الشامل الذي يقدّمه القرآن، ولا تطوير طريقة مباشرة وأصيلة لوصول البشر إلى هذا الكلام الإلهي المفارق.

إنّ هذه القضايا تفيد أنّ هناك مستويين من الوحي، متشكّليْن جيّداً في أذهان المؤمنين، ولكن يتمّ التفريق بينهما فكريّاً وعملياً.

المستوى الأوّل: هو كلام الله المرتبط بالكتاب السماوي، الذي يضمن أصالة الكتاب المُجلّى (المصحف الذي تشكّل بعد الخليفة عثمان 656م). أمّا الثاني، فهو مستوى العلوم والكتابات الإسلامية التي أنتجتها أجيال متلاحقة من العلماء-الفقهاء، وعلماء الكلام، والمفسّرون، والوعّاظ والمتصوّفة، وهم أهل الأثر الذين أسّسوا النصوص المختلفة للتراث الإسلامي في أبعاده الأساسية الثلاثة: السُّنّة والشيعة والخوارج.

فكرة أنّ الوحي معطى بشكل كليّ من طرف الله، وأنه أُنزلَ إلى الناس من خلال الرُّسُل (والملائكة)، وأنّ الآيات [القرآنية] التي نقرؤها بالعربية هي كلمات الله الأصلية التي تُشير إلى الأشياء والموجودات والعوالم المتجذّرة أنطولوجياً في المبادرة الإلهية، وفي اختيار الأسماء كلّها، كما هو الحال في (سفر التكوين)؛ فكرة الوحي هاته، المتغلغلة والمثيرة، التي منحت المعنى لكلّ الأشكال الملموسة للواقع، أصبحت بالنسبة إلى اليهود والنصارى والمسلمين الصورةَ المركزيّة الناظمة التي هيمنت على مجموع تاريخ المجتمعات التي تأثّرت بهذه الفكرة.

بهذا المعنى، تكون هذه المجتمعات، مجتمعات الكتاب، مجتمعات أُنْتِجتْ بوساطة الكتاب، وعلى أساس مستوييه-الكتاب السماوي الذي يتوافق مع الأب والروح القُدُس في لغة المسيحيّين، والكتاب المادي المُجلّى (التوراة، والقرآن، والأناجيل) الذي يحتوي على كلام الله الحقيقي.

هنا يجب توضيح إحدى النقاط الكلامية؛ يرفض المسيحيّون الدمج بين التوراة أو القرآن والمسيح عيسى، تماماً كما يرفض المسلمون دمج المنزلة الإلهية للقرآن مع المنزلة البشرية (والتأليف البشري) للتوراة والأناجيل. إنّ هذه التمييزات تكتسي أهميةً كبرى في تشكيل البنية النفسية للمخيال الديني في كلّ جماعة على حدة. حين أقول المخيال، لا أريد صرف النظر، انطلاقاً من أي وجهة نظر عقلانية كانت، عن المصدر المعرفي المُستعمل في كل واحد من التقاليد الدينية؛ أودّ، خلافاً لذلك، تقديم مقولة أنثروبولوجية لتفسير كيف أنّ إدراك الواقع، وكذا اللغة المنبثقة المستعملة للإشارة إلى ذلك الواقع، هو دائماً وجذريّاً مشكّلٌ ومصاغ ومحكوم بوساطة التمثيلات المركزية المستقاة من القراءات التأويلية المختلفة لكلام الله. فعلى سبيل المثال، المسيح عيسى، باعتباره كلمة الله المجسّدة، هو مماثل للمصحف في التمثيل الإسلامي، وللتوراة المكتوبة في التراث اليهودي.

هذه المماثلة في الحوامل الملموسة، التي تجسّد فيها كلام الله، أضحت أكثر تعضيداً بوساطة معطى ثقافيّ أكثر حسماً؛ مهما كان الحامل الأصلي للوحي، كما كان في البداية، فإنّ الخطاب الشفهي المنطوق به، في البداية، من طرف الوسيط بين الله والبشرية، قد تمّت كتابته على الرقوق، أو على الورق، ليصبح كتاباً أفتحُه وأقرؤه وأتأوّله. إنّ هذا الكتاب نفسه قد أصبح «النصوص المقدّسة»، وهو ما يعني أنه قد تمّ تقديسه عن طريق مجموعة من الطقوس؛ أي الاستراتيجيات الخطابية، ومناهج التفسير المرتبطة بالكثير من الظروف الملموسة والمعروفة، أو القابلة للمعرفة، منها السياسية، والاجتماعية والثقافية.

هناك العديد من المشاكل المرتبطة بتحويل كلام الله (كلام الله الذي يُعدُّ مفارقاً، لامتناهياً ولا يدركه أي جهد بشري) إلى كتاب مادّي، وكتابة مقدّسة، وشريعة مقدّسة (ناموس متّبع وشريعة)، أخلاق مقدّسة ومعرفة مفارقة.

قبل المرور إلى التغييرات المتتالية، التي حصلت في التراث الإسلامي، دعونا نأخذ من القرآن إثباتات أكثر على مفهوم الوحي، الذي سيتم التلاعب به من طرف العلماء، على مستوياتهم كافةً، لخدمة أنواع الغايات المختلفة كلّها. إنّ الوحي في القرآن هو، أوّلاً، نتيجة للإثباتات اللسانية؛ فبنية التركيب، والمعنى والسيمياء في الخطاب القرآني تفرض فضاءً تواصلياً يتمفصل كلّياً ليفرض مفهوماً ومحتوىً للوحي. لقد سبق أن بيّنتُ ذلك في مقالات عديدة[1]، فلا ضرورة لتكرار ذلك هنا. سآخذ مثالاً واحداً فقط لتلخيص أكثر المعطيات أهمّيةً.

سورة العلق:

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠ أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ ۝١١ أَوْ أَمَرَ بِٱلتَّقْوَىٰٓ ۝١٢ أَرَءَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١٣ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ۝١٤ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَـٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝١٦ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ۝١٧ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ۝١٨ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العَلق: 1-19].

إنّ أهم موضوعات الوحي حاضرة في هذه السورة القصيرة؛ يظهر الله، باعتباره الفاعل المركزيّ، منظّماً الخطاب بأكمله نحويّاً ودلاليّاً، لكن هناك فاعلان آخران: الرسول/النبيّ المخاطب الذي يُوجّه إليه الأمر، والإنسان المخاطبُ في كل الأفعال المُعبّر عنها بصيغ الأفعال العديدة.

وهكذا، إنّ البنية النحوية لهذه السورة تُشير إلى العلاقات الشخصية بين «نحن» «كاف المخاطب»، «هم» أو «هو» المشكّلة للفضاء الأساسي للتواصل، والمعنى في الخطاب القرآني بأكمله. كلّ الموضوعات والمعاني والوضعيات، التي تطوّرت خلال مدّة عشرين عاماً، باعتبارها كلام الله، كلّها

(1) أركون، محمد، قراءات في القرآن، ميزونوف ولاروز، باريس، ط2، 1988م.

تمّ النطق بها ضمن تراتبية صارمة تنتظم حول هؤلاء الفاعلين الثلاثة: الله، وهو الأصل الوجودي والمُخاطب النهائي لكلّ المخلوقات والأنشطة والمعاني والأحداث؛ النبيّ، وهو الوسيط بين الله والإنسان؛ الإنسان، وهو المخلوق الذي يُطلبُ منه تسليم حياته للخالق. هناك توتّر دائم بين الله (نحن) والإنسان (هو، هم)؛ إنّ الهدف من الوحي هو دعوة الإنسان وتوجيهه إلى الطريق القويم، الطريق المؤدّي إلى الخلاص الأبدي. فعصيان الإنسان لله، وتمرّده عليه، يقابله اتّباعه الوصايا، واجتنابه النواهي المحدّدة في الخطاب المُوحى به. إنّ هذا الوضع ليس تقابلاً ثنائياً ثابتاً، ولكنّه توتّر جدليّ دائم يُنتجُ وعياً بالذنب، وهكذا يتحوّل الإنسان إلى موضوع للأخلاق والقانون، حيث يكون مسؤولاً عن كلّ فكرة، وكلّ فعل، وكلّ بادرة يأتي بها في حياته.

تُقحِم أيضاً عملية توصيل الخطاب الإلهي للإنسان الملاك جبريل. فبالنظر إلى التفاسير الكلاسيكية، إنّ أوّل سورة أُوحيَ بها إلى النبي هي السورة (96). تُشير التفاسير إلى أنّ الملاك جبريل، المُشار إليه بـ«الروح»، أتى بهذا الوحي إلى محمّد في جبل حراء، أمرهُ ثلاث مرات: «اقرأ باسم ربك»، فأجاب محمّد: «ما أنا بقارئ».

لنا في هذه الحكاية مثال حيّ على توصيل الوحي من الله إلى البشر؛ فجبريل دائم التنقّل بين الله (السماء) ومحمد (الأرض) للإتيان بالوحي، تماماً مثل ما أتى به عيسى وأنبياء آخرين كما في الإنجيل، ومن ثمّ إنّ جبريل هو الضامن لصدقية الوحي نزولاً من آدم وانتهاءً بمحمّد.

إنّ الحكايات المتعدّدة في قصص الأنبياء، ولا سيّما تلك التي جمعها كلٌّ من كعب الأحبار ووهب بن منبّه، اليهوديان اللذان اعتنقا الإسلام، تُقدّم لنا الأساس الميثولوجيّ الذي يُفسّر الظروف التي أوحيَ فيها بكل واحدة من الآيات القرآنية، أو بأجزاء من القرآن. تُظهر هذه السرود العلاقة القوية بين المخيال الديني، الذي انتشر خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، والتأويلات التي أُعطيت للقرآن. إنّ مسحة العجيب، باعتباره مقولة نفسية

ثقافية، حاضرة في كل الحكايات، ليتمّ إسقاطها على الخطاب القرآني نفسه. إلى حدود اليوم، لا يزال تصوّر مفهوم الوحي محكوماً بفكرة العجيب هاته، باعتبارها وحدةً أساسيةً في المعرفة الأسطورية[1].

يكفي استعمال تحليل نحوي لتبيان الطرق التي فُرض الوحي بوساطتها على الوحي الديني من خلال أساليب لسانية وسيميائية. للقيام بذلك علينا النظر إلى ثلاث نقاط أساسية في الخطاب القرآني:

- النظام المجازي.
- البنية السيميائية.
- التناصّ.

أوّلاً: إلى حدود اليوم لم يتمّ التطرّق بشكل كامل إلى دور المجاز والكناية في اللغة الدينية. يمكن مع ذلك الإشارة إلى محاولتين تؤكدان الخطوط العامة للبحث الجديد: بول ريكور (P.Ricoeur) الاستعارة الحيّة (سوي 1975م)، ونورثروب فراي (Northrop Frye)، النظام العظيم: الإنجيل والأدب، (هاركورت بريس يوفانوفيتش 1981م).

إلى حدود اليوم، تمّ تجاهل حالة القرآن بشكل واضح؛ لأنّ الشروحات الأرثوذكسية اقتصرت على التعريف القديم للاستعارة، باعتبارها أداةً بلاغيّةً تُستعمل لزخرفة الأسلوب لا غير، في حين أنّ الكلمات تدلُّ على الوقائع، وكلام الله يُفرض على المحكّمين واقعاً أساسياً، حتّى الكلمات التي تنحو نحو تأويل مبنيّ على التجسيم مثل ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ و﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ﴾ قد تمّ تلقّيها في معناها الحقيقي[2].

(1) انظر: أركون، محمد، «أيمكن الحديث عن العجيب في القرآن؟» ضمن: قراءات في القرآن، ص87-144.

(2) باستثناء طبعاً بعض الفلاسفة الذين قاربوا الخطاب القرآني من وجهة نظر مجازية، دونما التعريف أكثر بنظرية الاستعارة. تحتاج هذه النقطة إلى تحقيق خاصّ.

تفتقر دراسات المستشرقين الفيلولوجية إلى نظرية متطوّرة حول المجاز والكناية، يبدو ذلك واضحاً في عدة أمثلة من مثل ث. نولدكه (Noldeke)، ر. بلاشير (Blachère)، د. ماسون (Masson)، ر. باري (Paret) وآخرين. ليس هذا مقام الدخول في هذا النقاش بشكل كامل؛ دعوني فحسب أشير هنا إلى صعوبة تأويل تعابير في السورة (96) (سورة العلق) مثل: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾، ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾، ﴿لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾، «الزبانية». كيف يُمكننا أن نقرّر من بين هذه التعابير، أو الكلمات، ما هو مجازي، وتلك التي يمكن فهمها بشكل حرفي؟ أنتج التأويل الباطني كمّاً هائلاً من الدراسات حول مسألة «القلم»، و«إنّ الله يرى» وكذا حول «الزبانية». بيْد أنّ ذلك يعني فحسب كيف أنّ الخطاب القرآني قد تمّ استعماله، ولا يزال، ذريعةً، وليس باعتباره نصّاً. إنّ غياب نظرية واضحة للمجاز تفرض علينا أن نترك جانباً، في الوقت الراهن، المسألة المصيرية المرتبطة بالتنظيم المجازي للخطاب القرآني.

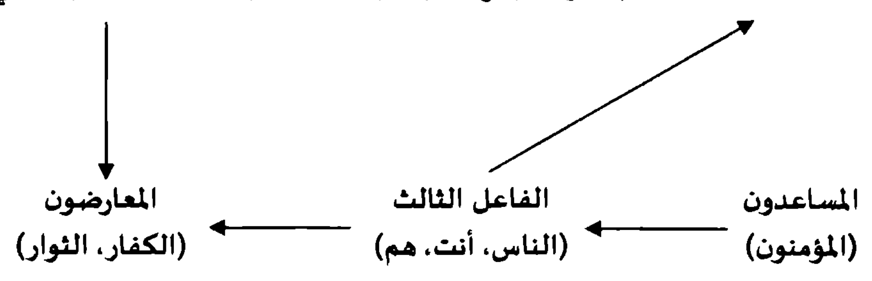
دعونا نعود الآن إلى النقطة الثانية، والتي تهمّ البنية السيميوطيقية للخطاب القرآني. يغلب على الخطاب بأكمله تقنية الإقناع، بمصطلحات السيميولوجيا، يمكن القول: إنّ كل وحدة نصّيّة تُقدّم ثلاث خطوات:

1- يصدر الله حكماً، أو يوصل رسالةً.

2- نفرٌ من أولئك الذين يتوجّه إليهم الله يرفضون الاستماع إلى رسالته؛ منهم من يستمع إلى تلك الرسالة ويرفض تصديقها؛ ومنهم من يقبل الرسالة باعتبارها معرفةً، لكنّهم يرفضون تبنّيها في مجال العبادة، أو مجال الحياة اليومية؛ هناك فحسب قلّة قليلة من يقبلون الرسالة بشكل كلّي، وهم المؤمنون، حزب الله.

3- إنّ يوم البعث آتٍ، وفيه سيُكافأ المؤمنون بالخلاص، بينما الجاحدون سيُعاقبهم الله وسينبذهم. إنّ لهذه البنية الجوهرية أساساً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً في مكّة والمدينة، حيث كانت بعض العشائر تابعة للنبيّ، بينما

حاربته عشائر أخرى. إنّ أهمية الخطاب القرآني تكمن في كونه أعطى بنية أنموذجية سيميوطيقية لمسائل خاصّة بالمجتمع الحجازي في بداية القرن السابع؛ هذه البنية الأنموذجية نمثّل لها بالرسم البياني الآتي:



على المرء استعمال المصطلحات المجرّدة والتقنية المستعملة في السيميوطيقا، ليس من أجل التعقيد في حدّ ذاته، أو اتباعاً «للموضة الباريسيّة»، ولكن للقيام بعمليّة ذهنيّة محدّدة. من أجل، فحسب، اعتبار الوظائف والفاعلين الذين يوجدون خلف نتيجة يُحصل عليها من خلال تقابل جوهري، علينا أن نجتنب بشكل كلّي الإيحاءات الغنيّة التي اكتسبتها مصطلحاتنا على مرّ القرون. هذا هو الشرط المنهجي لتوضيح كيف أنّ الله والوحي يتواجدان في الحيّز الخاصّ للخطاب القرآني، وبشكل مماثل في حيّز الخطاب التوراتي الذي يتوافر على البنية السيميوطيقية نفسها. (لأجل شرح هذه المصطلحات التقنية، أحيل على غريماس (Greimas) (أ.ج.) وكورتيس (Cortés) (ج) (السيميوطيقا، المعجم المعقلن لنظرية اللغة، هاشيط/باريس، المجلد1، 1979م، المجلد2، 1986م).

أمّا فيما يخصّ النقطة الثالثة؛ أي تحليلنا للبنية السيميوطيقية المشتركة بين التوراة والأناجيل والقرآن، فإنّها تلقي الضوء، بطريقة جديدة، على مشكل التأثيرات التي درسها إلى حدّ الآن فقهاء اللغة باستعمال المنظور التاريخي الشهير. هناك موضوعات ورؤى وأسماء، وحتّى مفاهيم ونصوص،

متعدّدة وبدهيّة استُعملت في الكتاب المقدّس والقرآن بمنظور جديد، وتمفصل جديد للمعنى، لكن من غير الواضح أنّ فهماً يذهب في هذا المنحى التأثيري سيؤدي إلى اقتناع كافٍ بمدى التأثّر والتأثير لظاهرة الوحي، في الشرق الأدنى القديم، لإنتاج الأنساق الإيمانية للديانات التوحيدية الثلاث المعروفة باليهودية والمسيحية والإسلام.

يمكن أن نرى في سورة الكهف مثالاً ساطعاً على التناصّ الواضح المعتمل في الخطاب القرآني. هناك ثلاث حكايات (أهل الكهف، وأسطورة جلجامش ورواية الإسكندر المقدوني) تمثّل المخيال الثقافي المشترك الأكثر قدماً في الشرق الأدنى القديم، ثم توليفها في سورة واحدة؛ لتدعيم وشرح الرسالة المُراد إيصالها. في كلّ واحدة من الحكايات، وهي كلّها مصاغة على نحو صارم تبعاً للبنية السيميولوجيّة الأساسية الموصوفة أعلاه، نرى بروز الفاعل الذي تلقّى الرسالة، واستعمل معارف الرسالة، وبوساطتها غيّر المغزى النهائي للوجود الإنساني في ارتباطه بالله وتعاليمه. تبيّن السرود المستعملة في القرآن بوضوح أنّ مجرّد إحصاء للتأثيرات المختلفة لا يُشكّل منهجية متكاملة لكشف الوظائف الفعلية للخطاب باعتباره انطلاقةً جديدةً لنظيمة ثقافية في اللغة العربية، اضطلعت بتاريخ واحد لمجموعة اجتماعية مخصوصة (أي العرب في الحجاز).

إنّ مفهوم انطلاقة جديدة لنظيمة ثقافية ما في لغة من اللغات، من خلال التجربة التاريخية لمجموعة اجتماعية معطاة، يبدو المكوّن المحوري لأيّ مقاربة وضعية لمفهوم الوحي، لتفادي كلّ التأملات الفقهية أو الباطنية. لقد لخّصتُ هذا المسار من البحث في دراستي عن الدين والمجتمع بحسب حالة الإسلام (ضمن: من أجل نقد للعقل الإسلامي، باريس، 1984م، ص 193- 248) عن طريق تبيان التفاعل بين اللغة والتاريخ والفكر.

II- الوحي في الفكر الإسلامي:

ينبني الفكر الإسلامي على أسلوب من المعرفة، وعلى عدد من الفروع

المعرفية التي طوّرها المسلمون خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة. إنّ تأسيس الأمويين دولةً مركزيةً إمبرياليةً أدى دوراً محورياً في «الفترة التكوينيّة للفكر الإسلامي»، كما قال الأستاذ و. م. واط. (Watt). علينا أن نأخذ في الاعتبار هذه الوضعية، السياسية والاجتماعية والثقافية الجديدة، من أجل تفسير مناسب للتحوّلات والاستعمالات التي طالت مفهوم الوحي الظاهر في الخطاب القرآني.

تأسّست الدولة الأموية في دمشق سنة (661م) نتيجةً لمواجهة عنيفة بين قبائل متنافسة؛ سنقول بمصطلحاتنا الحديثة: إنّها كانت دولة «دنيويّة». استعمل المسلمون كلمة «ملك» وكلمة «مملكة» للتمييز بين هذا النظام وبين الدولة الشرعية التي يُسيّرها الخليفة (السُّنّة)، أو الإمام (الشيعة). حتّى تحوز الشرعيّة كانت دولة الأمويّين حريصة على تطبيق «الشرائع» القرآنية، لكنّ الشريعة لم تكن محدّدة بشكل كامل وواضح في القرآن؛ بل كان يجب تطويرها؛ لذلك كان القضاة في البدء يستعملون القرآن مصدراً للقرارات القضائية، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في تطوير الشريعة، وفي تشكيل فرع معرفي مركزي في الفكر الإسلامي (أي الفقه، الذي تعزّز لاحقاً بوساطة فرع معرفي نظري يُسمّى أصول الفقه).

أدّت النقلة من الخطاب القرآني إلى خطاب قضائي إلى تغيير جذري لمفهوم الوحي. يمكن القول عموماً: إنّ القضاة والفقهاء واللاهوتيين قلبوا العملية اللسانية والسيميوطيقية التي يصفها الخطاب القرآني؛ يعني أنّ القراءة البرغماتية، التي آثرها الفقهاء، تجاهلت، أو أقصت، الخطاب الرمزي الأسطوري، لكي تطوّر نظاماً جليّاً من القواعد الإشارية والمعيارية لخدمة أهداف إدارية وحكومية عوض استعمال التاريخ الأرضي الملموس لخلق رؤية أسطورية رمزية للوجود الإنساني.

كيف أصبح هذا الاستعمال السيئ للخطاب القرآني ممكناً؟ وما هي تبعاتُ مفهوم الوحي ووظائفه؟

إنّ جمع القرآن في كتاب أُطلق عليه المصحف هو الموضوع المركزي.

رأت الأرثوذكسية الإسلامية هذا المعطى فحسب من زاوية الأصالة. كانت هناك ضرورة لأجل فرض اعتقاد مفاده أنّ مجموع الوحي الذي أتى من خلال محمّد قد تمّ نقله بوساطة الصحابة، وكُتب تحت الرقابة الدقيقة لشهود موثوق بهم. لم يغيّر الاستشراق المعتمد على فقه اللغة، ووجهة النظر التاريخانيّة، الموقف الأساسي للمسلمين، لكن بعض المستشرقين خلقوا فضيحةً كلاميةً حين أثاروا الشكوك حول موثوقية بعض الرواة، والدور الخرافي المنسوب إلى بعض الشخصيات مثل ابن عباس. إنّ هذا المنهج النقدي، في الواقع، موجّه إلى الرؤية الأرثوذكسية المفروضة داخل المجموعة البشرية المسلمة بعد القرن العاشر؛ فهو لا يُلامس السؤال الأساسي حول الوحي باعتباره فضاءً لغوياً وسيميائياً تحت تصرّف فئات اجتماعية مختلفة من الفاعلين الاجتماعيين؛ أو لنقل، بكلمات أخرى، الوحي باعتباره أداةً قويّةً لإنتاج تاريخ المجتمعات.

لا أنكر أنّ دراسة المشاكل المتعلّقة بالأصالة اعتماداً على المنهج الفيلولوجي شيء ضروري، ولكن ذلك يشكّل خطوة من الخطوات فحسب في بحث مستفيض في مجال أكثر تعقيداً هو الوحي وعلاقته بالتاريخ والحقيقة.

بدأ تشكّل المصحف، واكتمل بإرادة وتحت مراقبة السلطات الرسمية في زمن الأمويّين والعباسيّين الأوائل؛ أي ما يُصطلح عليه «الخلفاء الراشدين». حين تمّ الجمع (في زمن عثمان بحسب وجهة نظر الأرثوذكسية) أعلنَ عن **إغلاق** المتن (المصحف)، ولم يكن من الممكن إضافة، أو حذف، أو حتى إعادة تأويل أي كلمة تأويلاً يختلف قليلاً عن التأويل الذي أتت به الرواية الأولى. تمّ تدريس علم القراءات الذي يخص القراءات الجائزة، والذين تقدّموا بقراءات غير متضمّنة في المتن الأرثوذكسي تمّت محاكمتهم. لتلخيص هذه المشكلات التاريخية والنصية كلها أستعمل عبارة **المتن الرسمي المغلق** (م. ر. م).

باعتباره معطىً ثقافياً، ينطوي المتن الرسمي المغلق على ثلاثة مستلزمات:

1- استعمل الخطاب القرآني الذي كان في الأصل خطاباً منطوقاً، وخطاباً بشكل **شفوي**، وأضحى **نصّاً**. سيسفر هذا التحوّل عن عدد من التغييرات الجذرية، والتي يجب أن تضطلع اللسانيات والسيميوطيقا بالنظر إليها.

2- الطابع المقدّس لهذا النص سيتمّ سحبُه على الكتاب باعتباره الوعاء المادي للوحي وأداته.

3- سيُشكّل الكتاب، باعتباره أداةً ثقافيةً، أساس تغيير جوهري في مجتمعات الكتاب؛ أي الدور المتعاظم المؤدّي في النهاية إلى **سيادة الثقافة المكتوبة المكتسبة على الثقافة الشعبيّة الشفويّة**. ترتبط هذه السيادة بالدولة التي ستطوّر الحاجة إلى الأرشيف الرسمي وإلى التأريخ. سيساهم ذلك بدوره في خلق فئة اجتماعية تُسمّى العلماء، وهم متخصّصون يحملون على عاتقهم تفسير النصوص المقدّسة والتطوير الأرثوذكسي للقوانين والمعتقدات واستعمالاتها.

تبعاً لهذه القوى والاحتياجات الثقافية والسياسية والاجتماعية الجديدة، ستظهر في خضمّ هذه السيرورة التاريخية متون ثانوية عديدة ترتبط بظاهرة الكتاب-المصحف، والتي يجب تمييزها عن ظاهرة الوحي. أُسمّي هذه المتون الثانوية، أو المستنبطة، **المتون المفسّرة** (م.م). لا أشير فحسب إلى التفاسير المختلفة للقرآن التي أتى بها المفسّرون حتّى يومنا هذا؛ ذلك أنّ المتون التقليدية، مثل (**الموطأ**) لمالك بن أنس، وكتاب (**الأمّ**) للشافعي، و(**المسند**) لابن حنبل، و(**الصحيحيْن**) للبخاري ومسلم، و(**الكافي**) للكليني، هي أيضاً إفاضات ثقافية ناتجة عن ظاهرة الكتاب-المصحف، والتي هي نفسها مرتبطة بظاهرة الوحي.

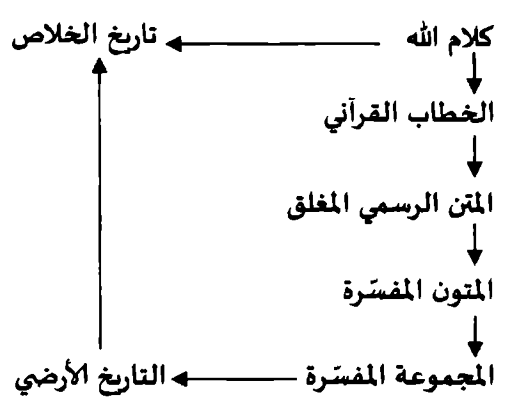
حين أكتبُ كلمتيْ كتاب-مصحف (Book-book) بحرف كبير وآخر صغير، فإنّني أحاول تصوُّر عملية سيكولوجية وثقافية يصعب القبض عليها. إنّ الكتبَ العديدة التي أُنتجتْ ردّاً ثقافياً وفكرياً على متطلّبات الدولة الرسمية

و/أو المجتمعات المدنية، لا يمكن فصلها عن التمثيل الجماعي المشترك للكتاب باعتباره كتاباً سماوياً، حيث يُحفظُ كلام الله. بتعبير آخر، إنّ النشاط العقلاني المتمركز على اللغة؛ أي نشاط العقل في أنواع الكتب كافّةً، يتأثّر ويستلهم ويستوحي، كثيراً أو قليلاً، نشاط المخيال (Vorstellung) الذي يُمثل الصورة الذهنية المتشكّلة من الوحي والكتاب.

لا أعتقد أنّ مؤرّخي الفكر الإسلامي (والفكر المسيحي والفكر اليهودي كذلك) ومحلّلي النصوص الدينية، قد أشاروا إلى هذا التفاعل الخلّاق بين العقل و**المخيال** في كلّ مجتمعات الكتاب. هنا، يصبح هذا المفهوم جليّاً، ليشير إلى أبحاث ممكنة للظاهرة الدينيّة.

إنّ الأمّة بأكملها معنيّة بظاهرة الكتاب -المصحف. لكلّ فرد من الأمّة أن يستعمل النصوص المنتقاة من المتن الرسمي المغلق، وهو ما يعني تأويلها. ذلك ما يفعله كلّ مؤمن في الحياة اليومية بحسب الأحداث، وكذا بحسب حساسيته، عن طريق الربط بين نتف من القرآن (أو الحديث) وظرف معيّن ملموس. إنّ المجموعة البشرية المُفسّرة هي الكيان الفاعل في مجموع التاريخ الأرضي، الذي يتمّ تمثيله وتأويله واستعماله مرحلةً مؤقّتةً لإعداد الخلاص بحسب تاريخ الخلاص الذي يسرده الله جزءاً تعليمياً للوحي.

المفاهيم كلّها، التي تقدّم ذكرها لحدّ الآن، يمكن تلخيصها في الرسم البياني الآتي:



إننا نرى الحركة النازلة (التنزيل) لكلام الله، والحركة الصاعدة للمجموعة المفسّرة في اتجاه الخلاص، تبعاً للمنظور العمودي للخلق بأكمله كما يفرضه الخطاب القرآني. يتفق كل مؤمن مع هذه الرؤية، ويُعبّر عنها في عبادته، وفي آدابه، وفي قبوله للشريعة. إنّ هذه العلاقة الفردية مع الله هي في الوقت نفسه علاقة سياسية واجتماعية مع الجماعة (community)؛ فالوظيفة النفسية للوحي، باعتباره رسالةً موجَّهة إلى القلب، لا تنفصل عن فاعليتها الاجتماعية المتمثلة في مجاوزة الانقسامات والمنافسات، وهي قيمتها المشرعنة للنظام السياسي.

هناك مقاربة أخرى تشرح وظائف الوحي في الفكر الإسلامي؛ يُستعمل النص الموحى المحفوظ في المتن الرسمي المغلق عموماً، وبشكل منتظم، فضاءً لا نهائياً لإسقاط ذهني لأنواع الوجود المثالي المطلق كلّها، التي يتوق إليها المؤمن. الأمل والتوق إلى العدالة والحب والسلام والنظام المشروع والخلاص الأبدي هي حاجات كونية طوّرتها كل الديانات في شتى أشكال التعبير. فيما يخص الفضاء الثقافي الخاص بعالم البحر الأبيض المتوسط، هذه الحاجات تمّ التعبير عنها ونشرها بلغتين متفاعلتين: لغة الوحي ولغة الفلسفة الإغريقية (بمكوّناتها المتفاعلة من أرسطية وأفلاطونية وأفلوطينية). إنّ نظرية العقل في فلسفة القرون الوسطى تستعمل الرؤية العمودية نفسها، والحركة الصاعدة النازلة نفسها التي حدّدناها في الوحي[1].

إنّ مفهوم الإسقاط الذهني يُساعد على إظهار الكيفية التي يُستعمل فيها النصّ القرآني ذريعةً، وليس نصّاً، تبعاً لتحديداتنا التاريخية واللسانية العصرية. هذا يعني أنّ النصّ القرآني الأصلي تتمّ إعادة كتابته، وإعادة إنتاجه، داخل صيرورة التطور التاريخي لمجموعة بشرية معيّنة (يجب علينا أن

(1) انظر: أركون، محمد، الإنسية العربية في القرن الرابع هـ/ العاشرم، ج. فران، باريس، ط2، 1982م.

نقول بدقّة أكبر: لكلّ مجتمع حيث تعتمل ظاهرة الكتاب -المصحف). يتمّ تمثيل الوحي باعتباره واقعاً إلهياً جوهرياً ثابتاً، ولكنّه في الوقت نفسه يُستخدم طبقاً للحاجات الآنية الملموسة للفاعلين الاجتماعيين.

هذه الآلية السيميوطيقية والنفسية والإيديولوجية تبدو جليةً في الأمثلة الآتية:

1- إنّ تفسير المتن الرسمي المغلق، كما يتّضح في تفسير الطبري، أدرج مرويّات أسطورية تمّ من خلالها قراءة القرآن وتأويله. استعيرت هذه المرويات باعتبارها تنويعات أدبيّة على الإرث المشترك للذاكرة الأسطورية للمنطقة المتوسطية (الشرق الأوسط خاصةً). يمكن أن نجد العديد من الأمثلة لإعادة الاستعمال هذه لنصوص قديمة لدى الجماعات المتأثرة بالإسرائيليات، بمعنى السرد الأدبي المرتبط بأبناء إسرائيل؛ لقد سبق لي ذكر حالة سورة الكهف.

2- تعدُّ علوم أصول الفقه (المبادئ المنهجية النقدية للتشريع) استراتيجيةً فكريةً و«علميةً» تُستعمل لتوسيع المتن النصي للوحي، لإلحاق التراث النبوي (الحديث)، وحتّى التراث الإمامي (بالنسبة للشيعة)، بالقرآن. وقد سبق للإمام الشافعي القيام بهذه المهمّة في رسالته الشهيرة. توافر أصول الفقه، في الوقت نفسه، الشواهد «العلمية» التي تُفيد أن كلّ أحكام الشريعة مشتقّة بشكل صحيح من الوحي، حيثُ يكون الشارع ههنا هو الله فعلياً، وليس أية سلطة إنسانية. يعرض فقهاء الشريعة معرفتهم النحوية والدلالية والبلاغية باللغة العربية، إضافةً إلى معلوماتهم الواسعة حول العلوم الأداتية مثل أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمنطق الفقهي، لتبيان كيف أنّ العقل الإنساني في «خدمة» «كلام الله»، وكذا تعميق اقتناع، مفاده أنّ الوحي تمّ تطبيقه في النظام الاجتماعي والسياسي والأخلاقي. نتوافر، في الحقيقة، مع هذا البنيان، على إيضاحات حول الوضعية العامة للعقل في مجتمعات الكتاب: لقد أنتج مخيالاً للعقلانية معضداً بكونه عقلاً علميّاً ومنطقيّاً متماسكاً.

وحتّى في أيّامنا هاته، إنّ الفكر الإسلامي يقبل بعلم أصول الفقه في وظائفه الميثولوجية الإسقاطية باعتبارها السند الفكري و«العلمي» للطابع الديني للشريعة الإسلامية. إنّ تفكيكاً نقدياً للمفاهيم، ولنوعية العقلانية التي تنبني عليها هذه «العلوم»، لهوَ خطوة من الخطوات الأساسية في طريق إعادة تقييم الوحي باعتباره ظاهرةً تاريخيةً ثقافيةً مركّبةً. يطيب لي أن أذكر مساهمةً في هذا المجال لدافيد بورز (David S. Powers): (دراسات في القرآن والحديث تشكّل قانون الإرث الإسلامي، UCP، 1986م)، الذي يحتاج إلى تقييم دقيق.

3- علم الكلام هو أيضاً نمط من الإسقاط الفكري؛ ذلك أنّ كلّ المتكلّمين، معتزلةً وأشاعرةً وإماميةً، استعملوا أدوات وإجراءات العقل التأملي (متأثّرين بشكل متفاوت بالعقلانية الأرسطية) من أجل تحويل الخطاب القرآني الأسطوري الرمزي المفتوح إلى نسق استدلالي عقلي مركزي ومفاهيمي لأصول الدين. يُعدُّ النقاش الشهير حول التخيير والتسيير، كما برز في علم الكلام في مرحلته الأولى، نوعاً من الإسقاط للمنطق ثنائي القيمة في اللحظة التلقائية للتعبيرات الوجودية الخلّاقة للقرآن. انطلاقاً من وجهة النظر هاته، يُعدُّ موقف المدرسة الحنبلية الرافض لكلّ مقاربة عقلانية لكلام الله، والذي تلقّى الوحي في تعبيراته الأصلية طوعاً، ودون تساؤل عن الكيف، أكثر تقديراً للغز الله كما تمّ طرحه في القرآن نفسه (هذا الوضع لم يمنع مع ذلك الحنابلة من تطوير مدرستهم الفقهيّة الخاصّة).

اقترحت المدرسة الظاهرية، مع ابن حزم في الأندلس، استراتيجيةً مهمّةً تمّ من خلالها تدشين مجال يمكن للعقل أن يُمارس سيادته بحُرّيّة دونما رقابة دوغمائية من طرف العقل الكلامي التشريعي. إنّ كلفة هذه الحرية والسيادة هي الإخضاع الشامل لهذا العقل نفسه إلى الأوامر الحرفية والمحرّمات الواردة في المصادر المقدّسة للشريعة (القرآن والحديث).

لقد خلق التوجّه المبني على مركزية اللوغوس للفكر الإسلامي الناتج عن تأثير الفلسفة والعلم اليونانيين توتّراً ثابتاً في مقابل التوجّه التقليدي والباطني.

إنّ التقسيم المعروف بين العلوم الدينية التقليدية والعلوم العقلية الدخيلة (العلوم الدينية النقلية والعلوم العقلية الدخيلة) هو تعبير آخر عن التصدّع الذي سبّبه التحدّي نفسه؛ الوضعية الهرمينوطيقية التي خلقها الوحي باعتباره نصّاً، وهي الوضعيّة الهرمينوطيقية التي بقيت مشتركة مع مجتمعات الكتاب إلى أن أسّس العقل الفلسفي والعلمي استقلاليته، واستحدث الأنموذج الدنيوي للتاريخ والفكر.

4- المثال الرابع لمسألة النشاط الإسقاطي للفكر الإسلامي، في استعماله للنصّ القرآني ذريعةً، يمكن العثور عليه في الأدب الصوفي الذائع الصيت، وفي التوجّه الباطني المتعارض مع التأويل الظاهري بشكل عام (الظاهرية).

بيّنت العديد من الدراسات الامتداد الدلالي والرمزي للمفردات القرآنية في الأدب الصوفي. نهض الخيال الخلّاق المجسّد في أعمال ابن عربي بإشكاليتين اثنتين تتعلّقان بمفهوم الوحي؛ أولاهما: كيف يمكننا تفسير القوة الإيحائية الإلهامية الكامنة في الخطاب القرآني، وهي قوة يمكن أن تمنح مكانةً عاليةً للخيال الخلاق مثلما نلفيه في أعمال ابن عربي؟ إنّها إشكالية تخص النقد الأدبي وثيولوجيا الوحي مجتمعيْن. ثانيتهما: كيف يمكن تفسير غياب الخطاب القرآني، وكذا عدم جوازه وتحلّله وتجاهله داخل سياق ثقافتنا الدنيوية، ومن ثمّ وضعية الوحي المترتّبة على الخطاب القرآني؟

بعبارة أخرى، إن الاستفاضة الصوفية في الخطاب الديني، وعدم جوازها في سياق الحداثة، أثار إشكالية تاريخانية الوحي نفسه، أو نسبية قيمته ووظيفته، بالنسبة لتاريخ الفكر الديني. لقد أضحت إعادة النظر في الوحي، باعتباره واقعاً لسانياً وعمليةً إسقاطيةً، أمراً محتوماً عندما نواجه، مثلما هو حاصل الآن، الدينامية الجدلية بين الوحي والحقيقة والتاريخ.

5- المثال الخامس، وهو موجود في الكتابات الإسلامية المعاصرة المتمثلة في التنويع التبريري والحماسي منذ القرن التاسع عشر. لقد خلق

التأثير الاستعماري والإمبريالي في المجتمعات المسلمة حاجةً ماسّةً إلى دفاعات سيكولوجية ذاتية وأجوبة إيديولوجية. أمام التحدي الذي يطرحه العلم الحديث يعمد بعض الكُتاب، مثل طنطاوي جوهري في القرن التاسع عشر، ومصطفى محمود اليوم، إلى استعمال القرآن من أجل «البرهنة» على أنّ كل الاكتشافات العلمية كانت موجودة قبلاً في نصّ الوحي. وعلى نحو مماثل إنّهم يزعمون أنّ الأفكار الاشتراكية والمؤسّسات الديمقراطية قد طُبّقت في زمن النبي وصحابته. إنّ هذا الإسقاط النفسي للأفكار والقيم، التي يأملها المخيال الجمعي ويتوق إليها اليوم، قد وصل إلى نطاق واسع من الشعبية في الخطاب الحماسي للحركة الإسلامية، التي أضحت تُقدّم القرآن باعتباره «دستور» الدولة الأنموذجية الحديثة. يُسيطر في هذا التيار التلاعب الإيديولوجي بالنصوص الدينيّة على البعد الروحي، الذي كان أساسياً في الكتابات الصوفية، وظلّ إلى اليوم حاضراً في بعض تفاسير الشريعة.

تقودنا هذه الدراسة البسيطة للوحي، باعتباره امتداداً ثقافياً وتاريخياً ووجودياً في التراث الإسلامي، إلى الخلاصات الآتية:

1- إنّ الوحي، كما تمّ التعبير عنه في الخطاب القرآني، يقترح سبلاً، ويفتح آفاقاً، ويؤكّد الحاجة إلى البحث عن المطلق. خلال هذه المرحلة، لا وجود لنسقية معيّنة، ولا لتماسك مغلق، كما لا يوجد تصدّع بين المعرفة العقلية والمعرفة الأسطورية؛ بل هناك فحسب دعوة ملحّة لتلقي كلام الله باعتباره إشارات ورموزاً لا نهائية، مفتوحة بشكل لانهائي على معانٍ متجدّدة بشكل خلّاق.

2- يؤيّدُ الاستعمال الإسلامي للوحي دورَ التأثير الاجتماعي التاريخي في تشكيل الرسالة، التي يُنظر إليها، مع ذلك، باعتبارها أنموذجاً إلهياً متعالياً ثابتاً ومطلقاً للمعرفة والفعل. يشتغل الوحي على مستويين مترابطين: يحصر المخيال الديني نفسه في تمثيل أنموذج إلهي موحى به، والذي يجب أن يتجسّد، تماماً، وباستمرار، في التاريخ. إنّ المنطق

المطبّق على هذا المخيال، والعاجز عن مساءلته أو تفكيكه، يجد حلولاً عمليةً تُعزّز الاعتقاد بأنّ الأنموذج مفعّل، وأنّ إرادة الله محفوظة.

3- لا سبيل لإيجاد المطلق خارج الوضع الاجتماعي والسياسي للوجود الإنساني، وكذا خارج وساطة اللغة. وجدت هذه المسألة البدهية، مؤكداً، صدىً لدى مجموعة من المفكّرين داخل نسق المعرفة والتمثّلات الخاصّة بالمجتمعات الكتابية؛ لكن اليوم، وفي ظلّ العقلانية الحديثة المتغيّرة والتعدّدية، هناك إشكالات وصعوبات جديدة بقيت لا مفكّراً فيها بالنسبة إلى المنطق الخاضع للرؤية الأرثوذكسية للوحي.

4- إنّ اللامُفكر فيه في الفكر الإسلامي الحالي يبقى ذا أهمية كبيرة مقارنة مع المفكّر فيه. لا أشير هنا فحسب إلى التابوهات التي يفرضها التقليد «الأرثوذوكسي»؛ بل أحيل إلى تحديات الحداثة الفكرية كافةً، التي ظهرت في أماكن مميّزة توافر التفكير الحرّ وشروطاً ضروريةً أخرى.

من أهل الكتاب إلى المجتمعات الكتابية:

1- أهل الكتاب:

كلّ ما قيل، إلى حدّ الآن، غير كافٍ لإعادة تقييم حديث لمفهوم الوحي. فهناك العديد من الاقتناعات، والاعتقادات، والرؤى، والمواقف الموروثة عن التأويلات التقليدية، التي لا تزال تهيمن على التصوّرات المتبادلة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين.

لقد اخترت المفهوم الثريّ، مفهوم «أهل الكتاب» من أجل توضيح القراءة المتعدّدة للوحي المتجلّي في القرآن، وهي قراءة تستهدف إدماج مظاهر التراث، ومستويات الواقع، ومناهج التحليل، ثم آفاق المعرفة، التي غالباً ما تكون منفصلة عن بعضها بعض في الممارسات الوضعيّة المتخصّصة للعقل الحديث.

إنّ أهل الكتاب هم اليهود والمسيحيّون، الذين كان لزاماً على النبيّ محمّد التعامل معهم في مكّة والمدينة. لقد ذُكروا في القرآن باعتبارهم مالكي

الوحي السابق؛ إنّهم المؤمنون الذين فضّلهم الله، مَثَلُهم مَثَلُ المسلمين الذين قبلوا الوحي الجديد. لم يكن إبراهيم يهودياً ولا مسيحياً؛ بل مسلماً خالصاً. إنّه المؤمن الذي أخلص كلّيةً إلى الله. إنّ هذا المنظور للتاريخ الروحي، أو تاريخ الخلاص، يبدو أكثر وضوحاً في القرآن، كما أنه يُمثّل بُعداً مهماً في ثيولوجيا الوحي الحديثة.

لكنّ مفهوم أهل الكتاب يُقدّم في القرآن بطريقة أخرى أيضاً. كان اليهود والمسيحيون معارضين للنبي محمد وادعائه للنبوّة، كما أنّهم رفضوا أن يكون القرآن الحلقة الأخيرة في كلام الله المُوحى. وُجِدتْ بين أهل الكتاب والجماعة المؤمنة الجديدة توتّرات اجتماعية وسياسية، إضافةً إلى تنافس رمزي على قدر من الأهمية. من المؤسف جداً أنّنا لا يتوافر لدينا مراجع كافية حول القضايا والنقاشات التي لا نجد لها في القرآن سوى إشارات بسيطة.

أُلحقَ أهل الكتاب بأناس آخرين ضلّوا طريقهم، واستُعملوا في تعزيز تميّز وأصالة الوحي الجديد. لقد فُرضت صورة جديدة للوحي: بدَّل اليهود والنصارى الكتب المقدّسة، وحرّفوا معناها، ولم يتّبعوا شريعة الله ولم يتطهّروا في قلوبهم.

خلال هذا الجدال الديني، تطوّر تعريف دوغمائي للكتب المقدّسة على قاعدة الحجج المتبادلة داخل المناخ السياسي والثقافي للمدينة (622-632م). يمكن أن نلخّص عناصر هذا التعريف بحسب القرآن في النقاط الآتية:

1- اليهود والنصارى معترف بكونهم المخاطَبين في الكتاب؛ لكنّهم رفضوا، في المقابل، الاعتراف بكون القرآن هو الوحي الأخير النابع من الكتاب.

2- لقد تمّ تحديد الكتاب بأنّه القرآن قبل أن يصبح متناً رسمياً مغلقاً (قبل أن يصبح مصحفاً). فيما بعد سيتمّ إلحاق القرآن بالكتاب.

3- أُدمجَ المسلمون داخل الجماعة الروحيّة المُسمّاة أهل الكتاب في إطار التعريف الجديد الذي قدّمه القرآن، والنتيجة أنّ المسلمين أصبحوا

الممثلين الحقيقيين لأهل الكتاب، كما أنّ الإسلام قد أصبح هو الدين الصحيح؛ أي الدين الوحيد والأوحد للحقيقة.

4- في متن الوحي القرآني (سورة التوبة) يظهر فصل حاسم بين المسلمين وأهل الكتاب متمثّلين في اليهود والنصارى، الذين حرّفوا الكتب المقدّسة، وسيكونون ملزمين بدفع الجزية: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التّوبَة: 29].

سيتمّ استعمال هذه المفردات بكثرة، فيما بعد، في المناظرة ضدّ أهل الكتاب، وسيستعملها الفقهاء أيضاً من أجل بلورة منزلة أهل الذمّة.

5- هناك حدود صارمة تأسّست بين أهل الكتاب المتنورين بالعلم المبسوط لهم في الكتاب و«الناس الجاهلين» (الأمّيّون، والجاهليون) عبدة الأوثان الذين لم يتأثّروا بالعلم إطلاقاً.

نصادف ههنا مشكلةً لم تحظَ بالدراسة بَعْدُ، متمثّلةً في إعلاء التاريخ المدنّس وتقديسه. تمّ نقل القضايا السياسية والاجتماعية الخاصة بجماعات معيّنة في فضاء وزمن محدوديْن جدّاً (المدينة ومكّة بين 612-632م) إلى مستوى المقدّس المتعالي بوساطة الآيات القرآنية. هل يجب أن نعدّ هذا الأمر ممارسةً إنسانيةً متداولةً في المجتمع، حيث يتمُّ السموّ بالأحداث العادية لكشف السبيل إلى المطلق؟ أو هل من المشروع، في هذا المقام، العودة إلى التاريخ الوضعي، ونزع الأسطرة[1] عن التاريخ الديني، مثلما

(1) نزع الأسطرة، أو نزع الأسطورة (démythologisation): مفهوم مركزي لدى المفكّر الألماني رودولف بولتمان (1886-1976م)، يُعيد من خلاله مراجعة ونقد مجمل التصوّرات الدينية حول كتاب (العهد الجديد)، من قبيل المعجزات وشخصيّة النبي عيسى، حيث يرى أنّ المعجزات، مثلاً، لا يمكن أن تكون خرقاً لقوانين الطبيعة، باعتبار أنّ الثقافة المعاصرة لم تعد تسمح بمثل هذه التصوّرات الأسطورية الناتجة عن الفكر الديني، إضافةً إلى أنّ النبي عيسى اكتسب عبر التاريخ صورتين اثنتين: =

حاول بولتمان (Bultmann) وآخرون فعل ذلك في المناخ التاريخاني الذي عاشته الثقافة الغربية منذ القرن التاسع عشر؟

إنّ العقلانية المضمرة في مقاربة نزع الأسطرة تبدو حاضرةً قبلاً في مساهمات ابن حزم (**القرن الحادي عشر**) في الكتابات اليهودية المسيحية؛ ذلك أنّ المُحاجّة، التي استعملها هذا المجادل الموهوب ظلّت هي نفسها التي يستعملها المجادلون المسلمون المعاصرون، الذين لم يستوعبوا بعدُ المنهج الفيلولوجي للمؤرّخين الغربيّين.

إنّ مسألة التحريف، مثلاً، لم يتمّ اعتبارها بعدُ في وجهين من امتداداتها المهمّة؛ أي تاريخاً نقدياً للنصوص التي استعملها اليهود والنصارى فعليّاً في الجزيرة العربية خلال القرن السابع، وتبلوراً في المخيال الديني الإسلامي لأصالة الكتابات المقدّسة المثلى المثْبتة في القرآن دون سواه. إنّ الصورة العامّة لأهل الكتاب، بمعيّة الحجج الدينية كلّها التي استُعملت ضدّهم حول المسألة الأساسية للكتاب وأصالته، تُشكّل في القرآن جدلاً يساهم في تعزّز امتياز «خير أمّة أُخرِجت للناس»؛ بمعنى المؤمنين الحقيقيّين الذين آمنوا بالوحي الأخير الذي كان محمّد وساطته. إنّ الجدل يستعملُ الرموز الدينية القديمة، مثل تحريم الطعام، وطقس الختان، والصيام، وصلاة الجماعة يوم الجمعة (في مقابل السبت لدى اليهود والأحد لدى المسيحيين). يُمكن أن نصف مظاهر الوحي هذه مثل حالات للتنافس المحاكي (مزايدة مُحاكية)، التي تُفعّلُ الرموز والأساطير المشتركة المستعملة في الخطاب الديني منذ تمظهره الإنجيلي.

يتمّ استعمال هذا الإرث الثقيل من التمثّلات الموجّهة نحو المخيال الديني، والفاقد السند العلمي لحدّ الآن، بشكل غامض ومضلّل في السياق

= عيسى الإنسان، كما يتحدّث عنه كانط في كتابه (الدين في حدود مجرّد العقل)، ثم عيسى المتعالي والأسطوري. (المترجمان).

الحالي للحرب الدائرة في الشرق الأوسط، وكذا بين الإسلام والغرب بوجه عام. إنّ العائق «الثيولوجي» الأكبر في الحوار الإسلامي المسيحي يرتبط أيضاً بالصورة المتعلّقة بالمسيح، وبالأناجيل الموروثة عن أدبيات الجدال القديم.

2- مجتمعات الكتاب:

هناك معارف ضخمة وخادعة حول الوحي، لكن كيف يمكن تحييد جميع التمثّلات التي أنتجت في الماضي، وفي الحاضر، في سياق الصراع الاجتماعي حول السلطة، من أجل تدشين فضاء حرّ للنقد المعرفي الموضوعي؟

تكمن مهمّة الباحثين المعاصرين في اكتشاف سبيل تخليصنا من هذه الأوهام ذات الآثار الطويلة الأمد، دون فرض أوهام جديدة باسم العلم. إنّ مفهوم مجتمعات الكتاب، فيما يخصّ موضوعنا، يمنح سبيلاً لإعادة التفكير في المفهوم القديم لأهل الكتاب، دون الركون إلى التعريفات المثيرة للجدل، وكذا تلك المرتبطة بالتعريفات الكلامية التي ما تزال سائدة إلى اليوم.

يحيل مفهوم المجتمع إلى كلّ المناهج والإشكالات المعتمدة اليوم في العلوم الاجتماعية والسياسية والإنسانية عوضاً عن مقاربة الظاهرة الدينية بمعزل عن العوامل الأخرى المعتملة في كلّ مجتمع، سنثير سؤالين أساسيين ما فتئا يُطرحان في إطار مبحث جديد يُسمّى العلوم الاجتماعية للدين:

1- كيف يندمج الدين مع القوى الأساسية التي تشكّل كل مجتمع؟ ضمن أيّة شروط تاريخية يصبح الدين العامل الأساسي للتطوّر (مثلما هو الأمر في الإسلام اليوم)، ثمّ متى يتم اختزاله إلى حدوده الدنيا ليتخذ موقعاً هامشياً؟

2- كيف يمكننا التمييز بين ظاهرة الكتاب وبين التعبيرات الدينية الأخرى المشكّلة لمجتمعات مختلفة، والتي تفرض إيقاعات مختلفة للتطور؟

هذان سؤالان يفترضان، أو يولّدان، إشكالات أخرى عديدة. يكمن السؤال الأصعب ههنا ربّما في التمييز بين الدين باعتباره جملةً من القضايا الرمزية والإيحائية حول الوضع البشري، وبين الإيديولوجيا باعتبارها رؤيةً مفاهيميةً مزعومةً تتبنّاها جماعة اجتماعية ما من أجل الدفاع عن هويتها، لتشتمل في النهاية على جماعات أخرى. هناك فئات اجتماعية عديدة تطوّع الديانات لتحوّلها إلى إيديولوجيات، وهذا طبعاً شيء لا مناص منه. يبقى الدين منظوراً منفتحاً لمعانٍ وتحقّقات ممكنة للوجود والتعايش البشريين، بينما تبقى الإيديولوجيات محصورة في الأوضاع والأغراض الثقافية والاقتصادية والسياسية العارضة.

للدين والإيديولوجيا بعض الوظائف المشتركة، لكنهما يستعملان أدوات مختلفة، ويفتحان طرقاً متباينة. كلاهما يخلقان النظام المخيالي والنظام الواقعي للمجتمع؛ كلاهما يبعثان الأمل الفردي والجماعي في إحلال نظام تامٍّ يمنحُ سنداً مخيالياً للنظام الإيتيقي والسياسي؛ لكنّ الدين يُحيل إلى حظيرة المتعالي، ويعزّز زخم الانبهام اتجاه المطلق. أمّا الإيديولوجيا، فتؤدي إلى نظام عمليّ محدّد تسبغُ عليه فئة اجتماعية ما أبعاداً مثاليةً.

انطلاقاً من هذا القول، لا يمكن معارضة الدين فحسب بالدنيوية، كما هو الحال غالباً في الأبحاث الغربية. إنّ الدين لا يتفاعل باستمرار مع قوى أخرى في كلّ المجتمعات فحسب؛ بل إنّه من غير المقبول علميّاً أن يتمّ تعميم التطوّر التاريخي الخاصّ بالمجتمعات الغربية، باعتباره أنموذجاً تفسيريّاً وأنموذجاً للتطوّر لكل المجتمعات الأخرى. يجب علينا أن نعتبرَ، وأن نحلّل، أنساقَ الفعل التاريخي في المجتمعات التقليدية، وفيما يُطلق عليه المجتمعات الدنيويّة. هناك قوى دنيوية فاعلة في المجتمعات التقليدية، كما أنّ هناك عناصر تقليديّة وحتى بالية لا تزال حيّةً ومؤثّرةً في المجتمعات الدنيويّة.

يجب إعادة فحص الظاهرة المركّبة المرتبطة بالكتاب-المصحف في ضوء هذه الرؤية، من أجل تعميم المقاربة الأنثروبولوجية النقدية نفسها على كل

أنواع التنظيمات المجتمعية. لقد قام بالانديه (G. Balandier)، مؤخّراً، في كتاب بعنوان (**المنعطف**) (Le détour) (فايار، 1986م)، بمحاولة بسْط الخطوط العريضة لهذه الرؤية الأنثروبولوجية الجديدة (التي تبقى مع ذلك غير مركّزة على ظاهرة الكتاب-المصحف). أظهرت العديد من الدراسات حول الكتاب المقدّس في التاريخ تأثيره الثابت على مستويين: باعتباره كتاباً مقدّساً مستوحى بوساطة الروح القدس؛ فهو يستنهض الحاجة إلى المطلق وفكرة البحث عن المطلق في كل المجتمعات، باعتباره نصّاً مكتوباً؛ فهو لم يتوقّف أبداً عن تشكيل الأبعاد الثقافية والسياسية والاجتماعية للحياة الجماعية. يشتغل الكتاب المقدّس على المستوى الثقافي باعتباره كتاباً ونصّاً ولغةً، بينما على المستوى السياسي، فإنّه يمتلك وظائف حاسمة باعتباره **متناً وكتابةً** مرتبطةً بالدول الجديدة وبإيديولوجياتها، ثم باعتباره **معايير** (إيتيقية، وقانونية، وفكرية). على المستوى الاجتماعي، إنّه يتحكّم في **التفسيرات (القراءات)**، وفي الفئات، وفي **الطقس** الجمعي.

يتبيّن لنا انطلاقاً من أوجه النظر هذه أنّ القرآن لا يختلف عن الكتاب المقدّس؛ لقد كانت له، ولا تزال، الوظائف نفسها في كلّ المجتمعات التي تبنّتْهُ باعتباره آخر كتاب موحى.

من حقّ المرء إذاً أن يتحدّث عن مجتمعات الكتاب -المصحف فيما وراء الفوارق الثيولوجية والإيديولوجية التي تقدّمها كلّ جماعة مؤمنة، اعتباراً أنّ هذه الفوارق تمثل الخصائص الإلهية لكتابها الخاصّ.

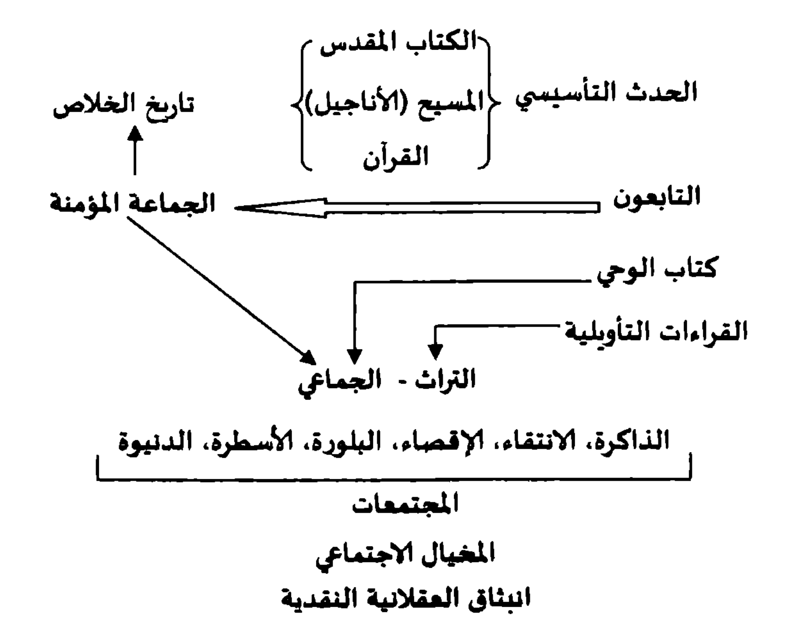
يمكن للمرء أن يقدم اعتراضاً، مفاده أنّ هذا المنظور التاريخي الأنثروبولوجي لدراسة الكتاب -المصحف في التاريخ يتضمّن اختزالاً علمياً للبعد المفارق للوحي. يمكن اقتراح جوابين اثنين عن هذا الاعتراض: يتعلّق الأوّل بكون التعالي المدّعى في التأويل التقليدي الثيولوجي للكتاب هو إسقاط للمخيال الديني بأثر رجعي على العصر التأسيسي للوحي. لقد تحوّل إلى سيرورة سيكولوجية وثقافية للسموّ والأسطرة والتقديس والأدلجة في

خضمّ شتّى الأوضاع التاريخية المتغيّرة. تنتظم هذه السيرورة داخل إشكالية أنثروبولوجية تُعدُّ خارج إطار العقلانية الحقّة، هذه الإشكالية التي لم يتمّ رفضها، كما حصل في النزعة العلمية للقرن التاسع عشر.

أمّا الثاني، فيتعلّق بكون العقلانية المعتمدة في المرحلة الثيولوجية للعقل ترتبط، بشكل كبير، **بالمخيال** الجماعي أكثر من ارتباطها بالعقل النقدي؛ ذلك أنّ العقل الثيولوجي عاجز عن إدراك أنّه ينتج المخيال، وليس العقلانية.

وفي المقابل، إنّ العقل النقدي المنخرط في دراسة مجتمعات الكتاب يدركُ الفرق بين **المخيال** والعقلانية؛ ذلك أنّه يدمجهما معاً في المشروع الإدراكي نفسه، دون اختزال أيّ طرف منهما في الطرف الآخر على أساس موهوم. انطلاقاً من هذه الممارسة تنبثق عقلانية تلغي الأحكام المسبقة المتعلّقة بالوضعانية الدنيوية، أو الأنموذج الجدالي، وكذا ما يُطلق عليه الأنموذج الروحي الإلهي، أو الأنموذج المتعالي.

يمكن أن نمثّل نظام إنتاج مجتمعات الكتاب، ومستويات التحليل المطلوب، في هذا المنظور الموصوف أعلاه، في الرسم البياني الآتي:



لم تستطع بعدُ أية جماعة توحيدية التوصّل بشكل كامل إلى هذا النوع من العقل النقدي حتى حين طُبّق على الحداثة المتأخّرة.

من المؤكّد، هناك اختلافات في مستويات التطوّر، وفي المواقف بين العقل الثيولوجي في صورتيه اليهودية والإسلامية ووضعيات مشروطة بشكل كبير بالسؤال التراجيدي لدولة إسرائيل؛ بينما تواجه المسيحية عملياً تحدياً تطرحهُ إنجازات الحداثة العلمية والتكنولوجية والسياسية، على الرغم من أن الفكر الثيولوجي لم ينجح بعدُ في الاندماج في المظاهر الوضعية للدنيوية ومجاوزتها.

أمّا فيما يتعلق بالقرآن، باعتباره أنموذجاً لدراسة لسانية وتاريخية وأنثروبولوجية لظاهرة الوحي، فنحن ملزمون بتأكيد أنّ المعارف ذات النَّفس الدنيوي والعقل الثيولوجي، كما تمّت ممارستها في الغرب، لا تفي بالعقلانية الجديدة. مازال القرآن يُوصف من الخارج باعتباره الكتاب الخاصّ بالمسلمين؛ هناك تأثيرات عرضية للكتاب المقدّس قد تمّ إحصاؤها اعتماداً على الرؤية التاريخانية الخطية؛ كما أنّ مسائل الأصالة قد تمّت إثارتها اعتماداً على التاريخ الفيلولوجي للنصوص. (انظر: ت. نولدكه، تاريخ القرآن (Geschichte des Qorans). في حالات قليلة؛ حالات واط (Watt)، و. س. سميث (W.C. Smith)، وكراغ (Cragg)، نُظر إلى الوحي في القرآن ضمن منظور روحي مسكوني يتضمّن كلّ الافتراضات الإبستمولوجية للعقل الثيولوجي الكلاسيكي.

انخرط الإسلام من جانبه بشكل كبير في الصراع الثوري ضدّ الغرب، ممّا يجعله غير قادر على قبول أيّ نوع من التنازل لفائدة المقاربة النقدية لتراثه الأرثوذكسي. يستعملُ هذا التراث ملاذاً وقوّة دفعٍ في الصراع السياسي، واستعمل كذلك قاعدةً لمعارضة الأنظمة المحلّية. بهذه الطريقة، تخضع المجتمعات الإسلامية للمخيال الديني التراثي المسيطر والمؤثّر، أيّما تأثير، في الصراع السياسي، لكنّه يبقى مع ذلك عائقاً كبيراً في اتجاه

العقلانية الجديدة. نحن في حاجة إلى الصبر والمثابرة والوقت من أجل اختراق الحواجز التي لا مناص، منها الموروثة عن الماضي، والحواجز التي خلقها ما يطلق عليه «النظام» السياسي والاقتصادي الحديث. جميعنا نواجه التحدّي نفسه: علينا أن نجد طريقاً لمباشرة الممارسات الدلالية والرمزية الجديدة التي يتطلّبها القرن الحادي والعشرون.

لأجل الاطلاع على تحليل موسّع، أحيل إلى مقالاتي ضمن:

1- قراءات في القرآن، ميزونوف ولاروز، باريس، ط2، 1988م.

2- من أجل نقد للعقل الإسلامي، ميزونوف ولاروز، باريس، 1984م.

3- الإسلام: الأخلاق والسياسة، إينيسكو، 1986م.

4- إعادة التفكير في الإسلام اليوم، مركز الدراسات العربية المعاصرة، جامعة جورج تاون، واشنطن، 1987م.



تفاسير الآية (106) من سورة البقرة ونظريّات النسخ الإسلامية

بقلم: جون بورتن(1)
تعريب: محمد النوي(2)

لا يمكن سرد قصّة تفسير هذه الآية بإيجاز، وذلك بسبب درجة الخلط الهائلة التي أرهقت المسلمين وهم يحاورونها. إنّ هذا الخلط العميق، الذي يمكن إدراكه، يخيّم على تعريف لفظ النسخ تماماً، مثلما يخيّم على معانيه الممكنة. وبناءً على ذلك، يبدو لنا أنه من الأفضل أن نبدأ، أوّلاً، باستخراج الصيغ الآتية التي تمثل النظريات التقليدية للنسخ.

ثمّة في الحقيقة نظريتان:

1- تعترف النظرية الأولى بنوعين من النسخ:

أ- نسخ الحكم والتلاوة: وهو نوع يجد أساسه في القرآن فحسب؛

---

(1) هذه الدراسة تعريب لـ:

John BURTON, The exegesis of Q 2: 106 and the islamic theories of naskh, in: B. S. O. A. S; vol 48, Part 3, 1985, pp. 452-469.

(2) أستاذ مساعد في كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في القيروان، جامعة القيروان، مهتمّ بدراسة الطقوس والعقائد في الجاهليّة وأثرها في الإسلام.

فالمادّة التي أُوحيت إلى النبي لتكون جزءاً من القرآن قد حُذفت من النص الذي جُمع في المصحف. هذا الاستخدام للفظ النسخ يمكن تسميته الحذف.

ب- نسخ الحكم دون التلاوة: تُشير هذه الصيغة التعبيرية إلى إلغاء الحكم، وبقاء نصّه في المصحف ومدوّنة السُّنّة معاً. وإذا ما حافظنا على التسمية نفسها التي أطلقناها على النوع السابق من النسخ، فإنّ هذه الصيغة يجب أن تعني حذف حُكم أقدم النصّين. وعلى الرغم من ذلك، إنّ ألفاظ الحكم القديم تظلّ حيّةً في المصادر جنباً إلى جنب مع الحكم المتأخّر الذي عوّض الحكم القديم. ولتجنّب الخلط، يبدو لنا من الأسلم أن نستخدم للتعبير عن هذا النوع الثاني من النسخ عبارة الإبدال.

2- أمّا النظرية الثانية، وهي نسخ التلاوة دون الحكم، فقد أقرّ بها قلّة من العلماء. إنّ هذه الصيغة الثالثة تحيل على القرآن فحسب، شأنها في ذلك شأن النوع الأوّل، وتعني أنّ مقطعاً قد أُوحي إلى النبيّ ليكون جزءاً من القرآن، لكنّه قد حُذف من النصّ الذي جُمع في مصحف؛ ولكن في هذه الحالة حذف المقطع لم يكن له تأثير على تواصل صلاحية الحكم الموحى به. لقد اعترف العلماء بتلك الأحكام التي شكّلت تبعاً لذلك جزءاً من الفقه. والمثال الكلاسيكي على هذا النوع من النسخ يتمثّل في حكم الرجم الذي ينحدر، حسب بعضهم، من آية تُسمّى آية الرجم. إنّ عدم وجود أيّة آية حول الرجم في المصحف جعلت أقلية من الفقهاء يرفضون حكم الرجم، ويأخذون بالحكم الوارد في (سورة النور: 24/ 2) مئة جلدة[1]؛ لكن جمهور الفقهاء، بما في ذلك أئمة المذاهب الأربعة، أقرّوا بحكم الرجم، ولم يختلفوا إلّا في أصل مَنشَئِه فحسب:

(1) انظر: ابن أنس، مالك، الموطأ، كتاب الحدود، باب حد الزنى.

القرآن أم السنة؟ وقد ألحقه المالكيّون والحنفية بالسُّنّة، بينما ألحقه الشافعي وأحمد بن حنبل من بعده، لأسباب تتعلق بأصول الفقه، بالقرآن[1].

هذه الصيغة الثالثة: نسخ التلاوة دون الحكم، استخدمت بوصفها المقالة المميزة للأقلية من العلماء الذين أشرنا إليهم سابقاً.

سنتعرض لهذه الاختلافات في الأصول، وقد عكستها المقاربات المختلفة لتفسير (الآية 106 من البقرة 2)، التي تبنّاها المفسّرون الذين يمثّلون مختلف المذاهب.

استخدام القرآن للجذر (ن.س.خ):

يحضر استخدام هذا الجذر في أربع سياقات قرآنية، ويمكن للمرء عند المقارنة بينها أن يستنتج أنّ الأمثلة الثلاثة الأخرى، ما عدا المثال الوارد في سورة البقرة (إضافةً إلى استعمالات لغوية أخرى كثيرة لا علاقة لها بموضوعنا)، موظّفةً لشرح آية البقرة، كما أنّ مختلف الكُتّاب يؤكدون هذه الآية في النصوص الحوافّ؛ وهذا ما يجعلنا نخلص إلى أنّ تنظيرات الأصوليّين قد أقحمت نفسها في التفاسير.

(الأعــــراف: 7/ 154): ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾.

(الحج: 22/ 52): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ

(1) يسعى الشافعي إلى البرهنة على أنّ عقوبة الرجم كانت الحكم المتأخّر الصادر عن النبيّ، وبذلك يمثل نسخاً لحكم من السُّنّة (حديث عبادة) بحكم من السُّنّة (خبر ماعز). ولحديث عبادة وظيفة توفير تفسير نبوي (أسبق) لـ (الآية 2 من سورة النور24)، وهو تفسير تمّ تعديله لاحقاً بالتفسير الوارد في خبر ماعز، انظر: الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق محمد سيّد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1983م، ص66-67.

أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

(الجاثية: 45/ 29): ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

(البقرة: 2/ 106): ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

تحيل الآيتان: (154 من سورة الأعراف 7)، و(29 من سورة الجاثية 45) تباعاً على النصوص، وعلى السجلّات، وينحدر هذا المعنى من الاستخدام العربي الشائع: نسَخ الكتاب أي نقله، ممّا جعل لهذا المعنى دوراً مركزياً في النقاشات حول الجذر (ن.س.خ) من جهة، بينما دفع الاستخدام المفهومي المخصوص للجذر (ن.س.خ) في (الآية 52 من سورة الحج 22)؛ بمعنى «الاستئصال» من جهة أخرى، إلى إيلاء مفهوم «الحذف» أهمية، ولذلك دلالته.

تطفو على السطح في النقاشات اللغوية حول النسخ الآية الآتية التي لا تستخدم لفظ النسخ: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ﴾ [الرعد: 39]. وهي آية تشبه الآيتين السابقتين من جهة إحالتها على فعل التدوين، بينما تحضر آية أخرى هي: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍۙ﴾ [النحل: 101]، وهي آية شكلت ضمانة للمماهاة بين النسخ والإبدال. إنّ فكرة الإبدال قد وجدت لنفسها موطناً في نقاشات المسلمين حول النسخ في تفسير (الآية 106 من سورة البقرة 2)، وفي تحليل مضامين النسخ؛ بل إنها قد غدت أكثر حضوراً من فكرة الحذف.

يبدو أنّ ذكر لفظ آية في (النحل: 16/ 101) (التي يجدر بنا في هذا السياق عدم تحديد معناها) كان مناسبة لربط تلك الآية بـ (الآية 106 من البقرة 2) خصوصاً. كما أنّ الإحالة على آيات أخرى، مثل (الآيتين 6 و7 من سورة الأعلى 87): ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلّا مَا شَاءَ اللهُ﴾ تبدو حاضرة أيضاً.

---

(1) Burton (J), those are the high-flying cranes, Journal of the Semitic Studies,xv, 2, 1970, pp. 246-265.

وتم كذلك ربط هذه الآية ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى: 6] بـ (الآية 106 من سورة البقرة 2) بسبب استخدام الآيتين للجذر (ن.س.ي): ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا﴾.

تحضر في النقاشات العلمية حول الاستخدام العادي للجذر (ن.س.خ) الأمثلة الآتية:

- نسخت الشمسُ الظلَّ.
- نسخ الشيبُ الشبابَ.
- نسخت الريحُ الآثارَ.

ونظراً للمعاني المختلفة اللاحقة بالجذر نسخ، فلا شكّ في أنّ الاستخدام الشائع يحتوي على الالتباسات نفسها التي يحتوي عليها الاستخدام الديني.

تفسيرات (الآية 106 من البقرة 2):

1- القرطبي: يقول القرطبي: «النسخ في كلام العرب على وجهين: أحدهما النقل، كنقل كتاب من آخر. وعلى هذا يكون القرآن كلّه منسوخاً؛ أعني من اللوح المحفوظ وإنزاله إلى بيت العزّة في السماء الدنيا (ليكون ممكن التنجيم إلى النبي) ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29]». (هذا الاستخدام القرآني يُماثل الاستخدام الشائع: نسخ الكتاب) «وهذا لا مدخل له في هذه الآية. و«الثاني: الإبطال والإزالة، وهو المقصود هنا. وهو منقسم في اللغة على ضربين:

أ - «أحدهما إبطال الشيء وزواله وإقامة آخر مقامه، ومنه نسخت الشمسُ الظلَّ إذا أذهبته وحلّت محلّه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ [البَقَرَة: 106]»[1].

---

(1) القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت)، ج2، ص43.

بالنسبة إلى القرطبي، الذي يصف الآية بأنها «آية عظمى في الأحكام»، استخدم القرآن في (الآية 106 من البقرة 2) الجذر (ن.س.خ) بمعنى التبديل: آية محلّ آية.

إنّ الاهتمام الذي أولاه الفقهاء لـ (لآية 106 من البقرة 2) قد أسنده شرح ابن فارس: «النسخ نسخ الكتاب، والنسخ: أن تُزيل أمراً كان من قبلُ يُعمل به ثم تنسخه بحادث غيره، كالآية تنزل بأمر ثم يُنسخ بأخرى»[1]. وهذا هو التعريف الذي تبنّاه الطوسي مستنداً إلى كتاب (**العين**) للخليل[2]. وحسب ابن فارس: «كلّ شيء خلّف شيئاً فقد انتسخه، يُقال: انتسخت الشمسُ الظلَّ، والشيبُ الشبابَ، وتناسخ الورثة: أن تموت ورثة بعد ورثة وأصل الميراث قائم لم يقسّم، وكذلك تناسخ الأزمنة والقرون»[3].

يذكر القرطبي حالتين للإبطال الذي هو معنى النسخ، والحال الثانية عنده هي:

ب- «إزالة الشيء دون أن يقوم آخر مقامه، كقولهم: نسخت الريح الأثرَ، ومن هذا المعنى (الإبطال الكلّي) قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [الحجّ: 52]؛ أي يزيله، فلا يُتلى ولا يثبت في المصحف بدله»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص43.

(2) انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، 10 مجلدات، النجف 1376هـ/ 1957م، ج1، ص393.

(3) القرطبي، (م.س)، ج2، ص43.

(4) القرطبي، (م.س)، ج2، ص43. وانظر: المكّي، ابن أبي طالب، كتاب الناسخ والمنسوخ، إسطنبول/السليمانية، تعليق شهيد علي، هامش رقم 305، الورقة 6، أ: «الآية 52 من سورة الحج 22 لا تدل على القبول العقلي للنسخ بل تدلّ فحسب على أنّ الله يزيل ما يلقي الشيطان في تلاوة النبي. وهي لا تدلّ على حضور النسخ في الوحي الإلهي. ويدلّ النسخ في الحجّ 22 / 52 على معنى «نسخت الريح الآثار»، حيث لا أثر يبقى للمنسوخ. انظر كتاب الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، نشر أحمد حسن فرحات، الرياض، 1976م.

إذاً، على الرغم من اعتبار القرطبي أنّ النسخ يمكن أن يفيد الإزالة، ومرادفها الحذف، فإنّه يلحُّ على أنّ معنى النسخ في (البقرة: 2/ 106) يُفيد التبديل الذي هو الإبدال. انظر: (النحل: 16/ 101).

2- الرازي: بعد أن استعرض الرازي مختلف التعريفات المقترحة للنسخ، تبنّى النتيجة المعاكسة لما سبق[1]، مستخلصاً من عبارة «نسخت الريحُ الآثارَ» أنّ الآثار تنعدم مثلما هو الشأن في عبارة «نسخت الشمس الظلَّ»؛ فالظل ينعدم «لأنه قد لا يحصل في مكان آخر حتى لا يظنّ أنّه انتقل إليه»[2].

أمّا (الآية 52 من سورة الحج 22): ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾؛ أي أن الله يُزيل ما يلقي الشيطان ويبطله، فإن الرازي يلحّ في شرحها على أنّ الجذر (ن.س.خ) يُفيد الإبطال.

وفي المثالين التوضيحيين المقتبَسَيْن من الاستخدام الشائع، فإنّ الريح لا تحلّ محلّ الآثار، ولا تحلّ الشمس محلّ الظلّ. ويضيف الرازي: «إن قيل: وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار، والشمس بأنها ناسخة للظلّ مجاز؛ لأنّ المزيل للآثار أو الظلّ هو الله تعالى، إذا كان ذلك مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله، ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول: بل النسخ هو النقل والتحويل، ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأن ينقله إليه أو ينقل حكايته، ومنه تناسخ الأرواح، وتناسخ القرون قرناً بعد قرن، وتناسخ المواريث، إنما هو التحوّل من واحد إلى آخر بدلاً عن الأول، وقال تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29] فوجب أن يكون اللفظ حقيقةً في النقل، ويلزم أن لا يكون حقيقةً في الإبطال دفعاً للاشتراك»[3].

(1) انظر: الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، القاهرة، (د.ت)، ج3، ص226.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص226.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من جهته، لا يُعارض الرازي كون الله هو الناسخ الحقيقي في الاستعمالَيْن، بما أن الله هو الذي خلق الشمس والريح، وهما وسيلتان في عملية النسخ، أو الإزالة، للظل وللآثار. ولكن الشمس والريح أيضاً ناسخان؛ لكونهما سببين في إحداث ذلك الأثر. وإضافةً إلى ذلك، يردّ الرازي على حجّة من عدّ العرب مخطئين حين أضافوا النسخ إلى الشمس وإلى الريح بالقول: «لكن متمسّكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة، والثاني أنّ النقل أخصّ من الإبطال؛ لأنه حيث وُجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى، فإنّ مطلق العدم أهمّ من عدم يحصل عقيبه شيء آخر، وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام، كان جعله حقيقة في العام»[1]. هكذا يعني النسخ، بالنسبة إلى الرازي، الإبطالَ.

يلحّ القرطبي على أنّ النسخ يعني في (الآية 106 من البقرة 2) التغييرَ، ولكن في حين يقصر الرازي نظره على لفظ النسخ مفرداً، فإنّ القرطبي يوسّع نظره ليشتمل على الآية كلّها. وإذا كان ثمة وجود لمعنى التغيير في (الآية 2/ 106)، فإنّ هذا المعنى يمكن أن يشتقّ حقيقةً من قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ﴾.

وهذا يعني أنّ النسخ يفيد أمراً آخر سوى التغيير؛ لأنه من اللّغو أن تَعِد بتغيير ما تمّ تغييره للتوّ. ولعله لهذا السبب تحدّث القرطبي عن إبطال حكم وتعويضه بحكم آخر. وفي (البقرة 2/ 106) يتحدّث الله عن إزالة آية وإبدالها بآية أخرى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ﴾ [البَقَرَة: 106]. فالمفسّران، القرطبي والرازي، أقرب إلى التوافق أكثر ممّا يبدو.

احتجّ الرازي مسبقاً لصالح الحدوث الفعلي للنسخ اعتماداً على آية (البقرة: 2/ 106)، ثم تخلّى عن هذا الموقف حين لاحظ أن الآية، بتركيبها الشرطي، لا تنصُّ ضرورةً على أن النسخ واقع، وإنما هي آية تعني أنه في

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حالة حصول نسخ فإن الله سيأتي بحكم أفضل ممّا تمّ نسخه، أو مماثل له. وهو يرى أنّ الحجّة الأقوى على حصول النسخ إنما هي آية (النحل: 16/ 101): ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾[1]، وآية (الرعد: 13/ 39): ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾. ففي الآية الأولى دلالة قرآنية صريحة على معنى الإبدال. أمّا الآية الثانية، فتدلُّ على معنى الإبطال: أن الله يمحو ما يشاء ويكتب ما يشاء، كما أنها تحيل على معنى التغيير كذلك. إذا كان الأمر على هذه الدرجة من الخلط، فعلينا أن نذكّر أنّ الرازي هنا يتكلّم بصفته أصولياً، في حين أنه كان يتكلّم بصفته لغوياً في الموقف الذي تعرّضنا له سابقاً.

يقول الرازي: «اختلف المفسّرون في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البَقَرَة: 106]، فمنهم من فسّر النسخ بالإزالة، ومنهم من فسّره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب[2] وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب. ومن قال بالقول الأوّل (الإزالة) احتجّوا بتفسير الحسن البصري: ما ننسخ من آية (وأنتم تقرؤونه)؛ أي الآيات المتلوة بينكم اليوم. وقد فسّر الحسن البصري كذلك «أو ننسها»؛ أي من القرآن ما قُرئ بينكم ثمّ نسيتم»[3]. لقد وجد الحسن البصري والأصمّ وجمهور المفسرين في (الآية 106 من البقرة 2) علامات على ظاهرتين اثنتين:

- الأولى نسخ الحكم دون التلاوة (إبدال).
- الثانية نسخ الحكم والتلاوة (إبطال).

وفيما يتعلّق بالظاهرة الثانية، تمّ الاعتراض اعتماداً على حجج منطقية وقرآنية. يقول الرازي: «...الحسن والأصمّ وأكثر المتكلّمين حملوه على نسخ

(1) المصدر نفسه، ص229.
(2) المصدر نفسه، ص231.
(3) المصدر نفسه، ص231، وللوقوف على القراءة المفضَّلة انظر لاحقاً: ص459. المترجم: الحقيقة أنّ بين الشاهد الوارد ضمن الرازي والشاهد الذي نقله بورتن اختلاف طفيف.

الحكم دون التلاوة "إبدال" (supersession) و(حملوا) "ننسها" على نسخ الحكم والتلاوة معاً "إبطال" (supression)، فإن قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلاً وشرعاً.

(أ)- أمّا العقل، فلأنّ القرآن لا بدّ من إيصاله إلى أهل التواتر؛ والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع.

(ب)- أمّا النقل، فلقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9][1].

ومع ذلك، إنّ الرازي يرى أنّه من الجائز جدّاً أن يكون المسلمون قد نسوا بعضاً من النصوص، ويحتجّ لذلك من وجهين: الأوّل أنّ «النسيان يصحّ بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن، وإخراجه من جملة ما يُتلى ويُؤتى به في الصلاة، أو يُحتجُّ به، فإذا زال حكم التعبد به، وطال العهد، نُسي، وإن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد، فيصير لهذا الوجه منسيّاً من الصدور؛ الثاني أنّ ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام، ويروى فيه خبر: إنّهم كانوا يقرؤون السورة فيصبحون قد نسوها، والجواب عن الثاني أنّه معارض بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7]، و بقوله: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: 24]»[2]. إنّ نسيان القرآن أمر يلمّح له القرآن بوضوح.

يُشير الرازي إلى طائفة أخرى من المفسّرين شرحوا «ما ننسخ» بـ «ما نبدّل» (قارن بالنحل: 16/ 101). ويمكن أن يلحق التبديل الحكمَ فحسب أو اللفظَ فحسب، أو الحكمَ واللفظَ معاً.

هؤلاء المفسّرون يؤوّلون عبارة «أو ننسها» بوصفها استدراكاً؛ أي بمعنى: «أن نترك النصّ كما هو في القرآن ولا نبدّل الآية»، والله يَعِد بالإتيان بأمر أفضل من الآية التي يبدّلها أو مماثل لها.

---

(1) المصدر نفسه، ص231. المترجم: نقل بورتن هذا الشاهد بمعناه وقد اخترنا نقله بلفظه.

(2) المصدر نفسه، ص231.

رأى القدامى أنّ دلالة الجذر العربي (ن.س.ي) على الترك، هي دلالة قد أشار إليها القرآن في مواطن أخرى، ولا سيّما في قوله: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا﴾ [الأعراف: 51] . ويستند بعضهم إلى (طه: 20/ 115)، ويعود آخرون إلى (التوبة: 9/ 67): ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾.

هذا الاندفاع للاحتجاج على أنّ «نَسِيَ» لا تفيد النسيان، وإنّما تفيد الترك، مأتاه التصوّر المثالي الكلامي القاضي بأنّ نسيان الله مُحال[1]، وقد يكون مأتاه كذلك عجز المفسّرين عن تذوّق المجاز القرآني. يتفحّص الرازي تفسيراً ثالثاً يؤوّل النسخ بمعنى الرفع والقبض؛ فبعض الآيات، بعد إيحائها إلى النبيّ، رُفعت مرّة أخرى. وهو تأويل يرى الرفع متعلّقاً باللفظ والحكم معاً، ويؤوّل معنى «أو ننسها» على معنى رفع الحكم فحسب. أمّا لفظ الآية، فباقٍ في المصحف لم يُرفع. في هذه الحالة أيضاً عُدّ قوله «أَوْ نُنْسَهَا» تعبيراً عن الاستدراك.

أمّا الفريق الرابع فقد ذهب، تحت تأثير مثال «نسخ الكتاب»، إلى أنّ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ تعني «ما نُنزل من آية»؛ أي ما ننقل من آية من اللوح المحفوظ. والتركيب المفيد للاستدراك «أَوْ نُنْسَهَا» يصبح في هذه الحالة دالاً على ترك إنزالها؛ أي على تركها في اللوح المحفوظ وعدم إيحائها إلى النبيّ.

هذا التأويل مرتبط بالاعتراض الآتي: «كلّ آية أنزلناها أو لم ننزلها سنأتي بخير منها أو مثلها»؛ وهذا يعني عزماً من الله على تبديل القرآن كلّه، وعلى تبديل الآيات التي أنزلها كلّها، والتي لم ينزلها بعدُ كذلك. وقد ولّد ذلك ظهور حجّة بليغة وهي: أنّ هذا مُحال؛ «لأنّه لم يُنسخ إلّا اليسير من القرآن»[2]؛ لذلك صيغ المعنى بشكل أوضح: ما ننزل من آية، أو نؤخّر

---

(1) انظر: القرطبي، مصدر سابق، ص63، وفيه يستند إلى القاسم بن سلام، كتاب الناسخ والمنسوخ.

(2) القرطبي، (م.س)، ج2، ص47.

إنزالها إلى وقت معلوم، نأتي بخير منها، أو مثلها، في ذلك الوقت المعلوم[1].

يحضر الجذر (ن.س.ء) الدالّ في العربيّة على التأجيل في أحاديث نبوية كثيرة[2]. بالإضافة إلى ذلك، هذا المعنى له مبرّر جيّد في القرآن، فـ (الآية 37 من سورة التوبة 9) تدين التلاعب بالتقويم: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ [التّوبَة: 37].

إنّ التفصّي من الحرج اللاهوتي الناجم عن معنى النسيان قد تمّ من خلال الإلحاح على حمل (ن.س.ي) على معنى الترك. واكتمل ذلك التفصّي من الحرج بإضافة همزة إلى «أَوْ نُنْسِهَا»، ممّا أدى إلى ولادة قراءة جديدة هي «أَوْ نَنْسَأْهَا»، فأصبحت القراءة: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَة أَوْ نَنْسَأْهَا»، وهكذا يمكن تأويلها كما يأتي: ما نلغ من آية، أو نؤجّل إنزالها. ويمكن كذلك تأويلها كما يأتي: ما نلغ من آية أو نؤجّل إلغاءها[3]. ومن ثمّ، فإنّ كلا التركيبين «أَوْ نُنْسِهَا» و«أَوْ نَنْسَأْهَا» يُفيدان الاستدراك.

---

(1) انظر: السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن. وقد ذهب إلى أنّ الآيات لا تصنّف فحسب إلى ناسخ ومنسوخ؛ بل هي المُنْسَأ/المؤجَّل؛ أي ما يتأجّل إنزالها إلى أن تحين الظروف. أمّا بالنسبة إلى الشافعي، فإنّ حديث عبادة (حول الرجم) هو الحكم المُنسأ الذي وعد به الله في (الآية 15 من سورة النساء 4). تقول الآية عن الزنى: ﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ في حين يقول الحديث النبوي: «قد جعل الله لهنّ سبيلاً». انظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد سيّد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1983م، ص66.

(2) انظر: أبو عبيد، مصدر سابق. البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب من أحب البسط في الرزق. وكتاب الآداب، باب من بسط له الرزق. كذلك: مسلم، الصحيح، كتاب البرّ والصلة، باب صلة الرحم.

(3) انظر: الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص56؛ كذلك: القرطبي، (م.س)، ص47؛ كذلك: البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المكتبة التجارية الكبرى، مصر. (د.ت)، ج1، ص178.

والمفارقة أن تقود قراءتان مختلفان تماماً إلى التأويل نفسه، ممّا يبرهن على أنّ الحافز وراء القراءة بالهمزة هو حافز لاهوتيّ أكثر منه أصولي فقهي. وقياساً على ذلك، إنّ القراءة الأصلية «أَوْ نَنْسَهَا» يمكن تأويلها هي الأخرى كما يأتي: ما نلغِ من آية أو نترك (وهي مكتوبة في المصحف)، أو كما يأتي: ما ننزل من آية أو نترك (وهي في اللوح المحفوظ لم توحَ إلى النبي). فالآيات يمكن إنزالها أو عدم إنزالها، ويمكن رفعها من المصحف أو تركها فيه، ويمكن تغييرها أو تركها دون تغيير.

3- الطبري: إنّ تأثير النظرية الأصولية (الفقهيّة) على تفاسير (الآية 106 من البقرة 2) ظاهر للعيان في تفسير الطبري؛ فهذه الآية لا تتعلّق أساساً بآي القرآن فحسب؛ بل تتعلّق عنده بأحكام الشرع، يقول: «يعني جلّ ثناؤه بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ إلى غيره فنبدّله ونغيّره، وذلك أن يحوّل الحلال حراماً والحرام حلالاً، والمباح محظوراً والمحظور مباحاً. ولا يكون ذلك إلّا في الأمر والنهي والحظر والإطلاق والمنع والإباحة؛ أمّا الأخبار، فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ[1]. وأصل النسخ من «نسخ الكتاب»، وهو نقله من نسخة إلى أخرى غيرها، وكذلك معنى نسخ الحكم إلى غيره إنّما هو تحويله ونقل عبارته عنه إلى غيره. فإذا كان ذلك معنى نسخ الآية، فسواء إذا نُسخ حكمها فغُيّر وبُدّل فرضها ونقل فرض العباد عن اللازم كان لهم بها أوفر حظّها فتُرك (في المصحف)، أم مُحي أثرها فعُفّي أو نُسي؛ إذ هي حينئذ في كلتا حالتها منسوخة، والحكم الحادث المبدّل به الحكم الأول والمنقول إليه فرض العباد هو الناسخ. يُقال منه: نسخ الله آية كذا وكذا ينسخه نسخاً، والنسخة الاسم[2].

(1) إنّ التقريرات الإلهية الصحيحة إلى الأبد ليست مجال نسخ؛ لذلك السبب يُفضّل بعضهم تجنّب استخدام لفظ التبديل. انظر: السرخسي، أبا بكر محمد بن أحمد، أصول، جزآن، حيدرأباد، 1372هـ/ 1952م، ج2، ص54.

(2) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج1، ص546.

لقد أشار الطبري إلى أنّ تفسيره هذا هو نفسه ما ذهب إليه الحسن البصري؛ فـ «عن الحسن أنّه قال في قوله ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ إنّ نبيّكم أُقرِئ قرآناً ثم نسيه فلا يكن شيئاً، ومن القرآن ما قد نُسخ وأنتم تقرؤونه (في صلاتكم)»[1].

إنّ إحالة الحسن البصري، في الجزء الأول من تفسيره، على (سورة الأعلى 87) صائبة. ويقرّ الطبري أنه لا يعترف من بين أنواع النسخ الثلاثة المذكورة سابقاً إلّا بنوعين: نسخ الحكم دون التلاوة، ونسخ الحكم والتلاوة.

وتجعلنا الألفاظ التي يستخدمها الطبري على قناعة أنه يعني بالنوع الأول التبديل، ويعني بالنوع الثاني الحذف؛ فقد أشار إلى اختلاف أهل التأويل في دلالة النسخ[2]، فذكر:

- تأويل السدّي: النسخ يفيد القبض.
- تأويل ابن عباس: النسخ يفيد التبديل.
- تأويل ابن أبي ناجح: عن أصحاب ابن مسعود أنهم قالوا: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾: نثبت خطّها (الرعد: 13/ 39)، ونبدل حكمها (النحل: 16/ 101).

أمّا «أو نَنْسَهَا»، فقرأها قرّاء أهل المدينة والكوفة «أو نُنْسِهَا»؛ ولقراءة من قرأ ذلك وجهان من التأويل:

أ- **النسيان**: ما ننسخ من آية فنغيّر حكمها، وقد ذكر أنها في مصحف عبد الله: ما نُنْسِكَ مِنْ آيَة أَوْ نَنْسَخْهَا نَجِئْ بِمِثْلِها.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص546.

(2) هذه الإحالات على (الأعلى: 87/ 6) و(الكهف: 18/ 24) تُشير إلى المخاطَب المذكّر، ولكن القراءات تختلف حسب المدّ والقصر، فننتقل من صيغة الأمر إلى صيغة الإخبار: لا تنسى/ لا تنس، وقد غالط ذلك غولدزيهر على نباهته، انظر:
Goldziher: Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung; Leiden,1952, pp.24-25.

- عن قتادة 1-: كان الله ينسخ الآية بالآية بعدها، وأقرأ الله النبي الآية، أو أكثر من ذلك، ثم تُنسى وتُرفع.
- وعن قتادة 2-: كان الله (تعالى ذكره) ينسي نبيه ما شاء، وينسخ ما شاء.
- وعن عبيد بن عمير: أو نُنْسِها: أو نرفعها.
- وعن الحسن البصري: أو نُنْسِها: كان نبيّهم أُقرئ قرآناً ثم نسيه[1].

إنّ معنى النسيان هو المعنى الذي اختاره سعد بن أبي وقّاص، وكان يقرأ: أو تَنْسَهَا. فـ «عن القاسم (بن ربيعة) قال: سمعت سعد بن أبي وقّاص يقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ فقلت له: إنّ سعيداً بن المسيّب يقرؤها: أو تُنْسَهَا»، قال سعد: إن القرآن لم ينزل على المسيّب، ولا على آل المسيّب، قال الله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7]، وبقوله: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: 24][2]. فسعد كان يعتقد أنّ الله في هذه الآية يواجه نسيان محمّد. وقرأ الربيع "أو نُنْسِهَا"، وشرح ذلك بأنّ الله أنزل أموراً من القرآن ثم رفعها. وذهب عبد الرحمن بن يزيد بن أسلم إلى أنّ "أو نُنْسِها" هي المرادف لـ "أو نمحها" (الرعد 13/ 39))»[3].

لقد وقفّنا للتوّ على الهدف/ الغاية التي جعلت «نَسِيَ» لا تعني النسيان؛ بل الترك كما هو الأمر في (التوبة: 9/ 67). وعلى ضوء ذلك أُوّلت (الآية 106 من البقرة 2) لتفيد:

ب- **الترك**: أي «ما ننسخ من آية فنغيّر حكمها ونبدّل فرضها نأتِ بخير من التي نسخناها أو بمثلها والآيات التي لم ننسخها نتركها ولا نبدلها».

فعن ابن عباس قال: أو ننسها: أو نتركها لا نبدلها.

وعن السدي قال: أو ننسها: أو نتركها لوحدها لا ننسخها.

---

(1) الطبري، (م.س)، ج1، ص548-549.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص548.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص548.

ويختم الطبري: «هو من قولهم: بعته بنساء يعني بتأخير» ويضيف إلى هذه النقطة في تناسق مع القراءة بالهمزة ما جاء عن الشعراء[1]. و«من قرأ ذلك جماعة من الصحابة والتابعين، وقرأه جماعة من القراء الكوفيين والبصريين، وقد تمّ تأويلها بما يأتي:

- عطاء: نؤخّرها.
- مجاهد: نرجئها ونؤخّرها.
- عطية: نؤخّرها فلا ننسخها.
- عبيد بن عمير: إرجاؤها وتأخيرها[2].

بالنسبة إلى الطبري، يعني هذا التأويل: ما نبدّل من آية أنزلناها إليك يا محمّد، فنبطل حكمها ونثبت خطّها (في المصحف)، أو نؤخّرها فنرجئها ونقرّها، فلا نغيّرها ولا نبطل حكمها، نأت بخير منها أو مثلها.

يتّضح جلياً، مرّةً أخرى، أنّ حضور الهمزة في القراءة أو غيابها (أو ننسها/أو ننسأها) لا يؤثّر في المعنى. وعلينا أن لا نهمل استخدام الطبري عبارة «نبطل» في مناسبتين؛ وهي عبارة تظهر للمرّة الأولى في معجم الطبري، ويبدو أنّه قد استعار ذلك من تفسيره لـ (الآية 52 من سورة الحج 22). ونسجّل كذلك أنّ القراءة «أو نُنْسِهَا» مثلت خياراً بديلاً لـ«أو نَنْسَأْهَا» بالنسبة إلى أولئك الذين يتحاشون «أو نَنْسَاهَا»، وبالمثل شكّلت القراءة «أو تُنْسَهَا» ملاذاً للهروب من إكراهات إضافة النسيان إلى النبيّ.

إنّ الوقوف على هذه الدوافع، وأخذ أسلوب الإيقاع القرآني في الحسبان، يجعلنا نرجّح أنّ القراءة الأصلية القابعة وراء كل هذه التنويعات إنّما هي: ما نَنْسَخْ مِنْ آيَة أَوْ نَنْسَاهَا. يرفض الطبري ثلاث قراءات: نُنْسِخْ،

---

(1) قول طرفة (الطويل):

لعَمْرُكَ إنّ الموتَ ما أَنْسَأَ الفَتَى لكالطِّوَلِ المُرْخَى وَثِنْياه باليدِ

انظر: الطبري، (م.س)، ج1، ص549.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص549-550.

تَنْسَ، تُنْسَ[1]، وهو مصرّ على عدّها قراءات خاطئة، منطلقاً، كما يفعل الجميع، من شذوذ قراءة هؤلاء القرّاء؛ لكنّنا سنعثر على قراءة «نُنْسِخْ» لاحقاً.

لقد عبّر الطبري عن ترجيحه للقراءة بـ «أو نُنْسِهَا»، وقدّم تفسيره النهائي معتبراً أنّ هذه القراءة تنحدر من الجذر (ن.س.ي)، الذي لا يعني النسيان؛ بل الترك: ترك الآية مكانَها. وقد أخبر الله نبيّه في (الآية 106 من البقرة 2) أنّه «مهما بدّل حكماً أو غيّره، أو لم يبدّله ولم يغيّره، فهو آتيه بخير منه أو مثله». وهو لا يلقي بالاً إلى الاختلاف حول القراءة بـ «أو نُنْسِها» أو بـ «أو نَنْسَأْها»، محتجّاً بأن (الآية 106 من البقرة 2) تشتمل على المعنيَيْن: «الإنساء الذي هو بمعنى الترك، والنساء الذي هو بمعنى التأخير؛ إذ كان كلّ متروك فمؤخّر على حال ما هو متروك»[2].

لم يأخذ عدد من علماء القرآن بقراءة «أو تَنْسَها»؛ إذ كانت تعني «أنك ستنساها يا محمّد»؛ لأنّه لم يكن من الجائز في نظرهم أنّ النبيّ يمكن أن ينسى أيّ مقطع من القرآن إلا أن يكون ذلك نسخاً من الله. ومالوا إلى التسليم بأنّ النبي يمكنه أن ينسى شيئاً من القرآن ظرفياً، على أن يتذكره بعد ذلك. أضف إلى ذلك، لو نسي النبي شيئاً من القرآن، فإنّه من غير الجائز أن ينسى الصحابة من حوله، الذين حفظوا نصوص القرآن جميعهم معاً، وفي الآن نفسه، المقطع نفسه الذي نسيه النبي؛ «وبعدُ، فإنّه لو نسي منه شيئاً لم يكن الذين قرؤوه وحفظوه من أصحابه بجائز على جميعهم أن ينسوه»[3]. إضافةً إلى ذلك، إنّ الله قد قال: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: 86]؛ ففي الآية (التي تفيد نفي ذلك) ما يُنبئ عن أن الله لم يُنس نبيّه شيئاً من القرآن[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص550.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) يذكر محمّد بن يوسف بن علي بن حيّان في البحر المحيط الحجج نفسها، وينسبها إلى الزجّاج.

ومثلما رأينا صنيع الرازي سابقاً، فإنّ الطبري أيضاً يُغيّر منطلقاته مباشرةً باحثاً عن سند لرؤيته في «الأحاديث المتواترة» المنقولة عن أنس وعن أبي مؤنس، وهي أحاديث تفيد رفع آيتين أوحيتا إلى النبيّ باعتبارهما مقطعين من القرآن، ولكنّهما أُنسيتا، ولذلك السبب لم تُقيّدا في المصحف. ويُشير الطبري إلى أنّه إضافةً إلى آية بئر معونة، وآية ابن آدم، يمكنه أن يأتي بأمثلة أخرى كثيرة لولا خشية الإطالة[1].

بالنسبة إلى الطبري، فإنّه «غير مستحيل في فطرة ذي عقل صحيح، ولا حجّة خبر، أن يُنسي الله نبيّه بعض ما كان قد أنزله». وإذا حصل ذلك فعلاً، يذكّرنا الطبري، فإنّه سيكون موضوع روايات لا تُحصى ولا تُعدُّ. ويستنجد بالآية التي استنجد بها الجماعة قبله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسرَاء: 86] (17/ 80) ويُفسّرها كما يأتي: «الله لم يخبر أنّه لا يذهب بشيء منه، وإنّما أخبر أنّه لو شاء لذهب بجميعه. فلم يذهب به؛ بل ذهب بما لا حاجة بهم إليه»؛ أي بتلك التي تمّ تعويضها بآيات أخرى.

ومع ذلك، إنّ قناعة الطبري بأنّ مقاطع من الوحي البدئي قد تمّ رفعها لم تكن قناعة مرتكزة على تأويله للآية (106 من البقرة 2). فقد لجأ إلى (الآية 86 من الإسراء 17)، ثم إلى (الآية 6 من الأعلى 87): ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۞ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7] (أن ينسيك إياه). فالله هو الذي رفع آيات من القرآن البدئي، ولذلك السبب استند الطبري إلى التركيب بالاستثناء الوارد في (الآية 6 من سورة الأعلى 87)[2].

إنّ رغبة الطبري في حمل (الآية 106 من البقرة 2) على الدلالة على الأحكام القرآنية قد وجدت أسسها في مُسَلّمة لاهوتية أخرى، وهي أنّ القرآن جميعه كلام الله، وهو معجز في ألفاظه، فلا يمكن، من ثمّ، أن يكون بعضه

---

(1) الطبري، (م.س)، ج1، ص551.

(2) Burton (J), the collection of the Qur'ān; Cambridge, 1977, pp. 46-49.

خيراً من بعض؛ لذلك، إنّ قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ لا يمكن أن يتعلّق بلفظ الآيات. وبناءً عليه، لم يبق سوى أن تتعلّق الأفضلية بأحكام الآيات. وقد أثبت الطبري ذلك بالاستناد إلى عيّنات من حالات تاريخية لوقوع النسخ[1]. يقول: «والصواب من القول في معنى ذلك عندنا: ما نبدّل من حكم آية فنغيّره، أو نترك تبديله فنقرّه بحاله، نأت بخير منها لكم من حكم الآية التي نسخنا فغيّرنا حكمها، إمّا في العاجل لخفّته عليكم، من أجل أنّه وضع فرضاً كان عليكم فأسقط ثقله عنكم، وذلك كالذي كان على المؤمنين من فرض قيام الليل (المزمل73/ 2)، ثم نسخ ذلك فوضع عنهم (المزمل 73/ 20). (وهذا مثال يكون فيه الناسخ) خيراً لهم في العاجل، وإمّا في الآجل لعظم ثوابه من أجل مشقّة حمله، كالذي كان عليهم من صيام أيام معدودات في السنة (البقرة 2/ 184)، فنسخ وفرض عليهم مكانه صوم شهر كامل (البقرة 2/ 185)؛ فكان فرض صوم شهر كامل أثقل على الأبدان من صيام أيام معدودات، غير أنّ ذلك، وإن كان كذلك، فالثواب عليه أجزل، والأجر عليه أكثر، لفضل مشقّته على مكلّفيه من صوم أيام معدودات. فرمضان، وإن كان أكثر مشقّة، فإنّه من جهة الثواب والأجر، ولا شكّ، خير من صيام أيام معدودات»[2].

ويجوز أن لا يكون الحكم الجديد أخفّ، ولا أثقل، من الحكم الذي حلّ محلّه. في هذه الحال، هو حكم «مثل» الحكم المنسوخ لقوله ﴿أَوْ مِثْلِهَآ﴾، ومن ثمّة يكون الثواب المرجوّ هو نفسه؛ فالمؤونة على البدن سواء، «أو مثلها»، في تغيير القبلة شطر بيت المقدس بالقبلة شطر الكعبة (البقرة: 2/ 143-144).

لقد لاحظنا سابقاً تأكيد القرطبي أنّ لفظ النسخ يفيد التغيير، بينما يؤكّد

(1) الطبري، (م.س)، ج1، ص551-552.

(2) الطبري، (م.س)، ج1، ص552. وهذه الفقرة تختلف كثيراً عن التفسير الذي تبنّاه الطبري بخصوص (الآية 184 من سورة البقرة 2). انظر: ج2، ص158.

الرازي تارّةً أنّه يفيد الإلغاء، ويذهب تارةً أخرى، بالاستناد إلى (النحل: 16/ 101) و(الرعد: 13/ 39)، إلى أنّ النسخ يفيد قطعاً التغييرَ. والأمر نفسه نلاحظه عند القرطبي، الذي نقل في تفسيره لـ (لآية 106 من البقرة 2) أن الجمهور يقرأ «ما نَنْسَخْ»، وأضاف: «وهو الظاهر المستعمل على معنى: ما نرفع من حكم آية ونبقي تلاوتها، ويحتمل أن يكون المعنى: ما نرفع من حكم آية وتلاوتها. وقرأ ابن عامر: "ما نُنْسِخ" (وهي قراءة تعوزها الحجج). وعلى فرض أنّه استخدام غير قياسي للرباعي: أنسخ، فإنّ المعنى يصبح: وجدنا الآية مرفوعة/ منسوخة. وقد عدَّ أبو حاتم هذه القراءة غلطاً، وألحّ الفارسي على أنّ هذا الاستعمال ليس معروفاً في لغة العرب؛ لأنه "لا يُقال: نسخ وأنسخ بمعنى، كما تقول أحمدت الرجل وأبخلته بمعنى وجدته محموداً وبخيلاً. وليس نجده منسوخاً إلا بأن ننسخه"»[1].

مرّة أخرى، تقود قراءتان إلى المعنى نفسه على الرغم من الاختلاف اللفظي بينهما!

وقد تفطّن مكّي إلى ذلك، فقال بعدم جواز أن يكون المعنى في «نَنْسَخ» و«نُنْسِخ» واحداً. وبناءً على ذلك، ذهب إلى أنّ معنى «ما نُنْسِخ» هو «الآيات التي ننزلها عليك هي نسخة من اللوح المحفوظ». وهذا يتعلّق، مهما يكن الأمر، بإنزال الآيات فحسب، ممّا يدفع المرء إلى العودة إلى «ما نَنْسَخْ».

أو نُنْسِها:

قرأ أبو عمرو بن العلاء وابن كثير «أَوْ نَنسَأْهَا» بالهمز، وكذلك قرأ عمر وابن عبّاس وعطاء ومجاهد وأُبيّ بن كعب وعبيد بن عمير والنخعي وابن محيصن[2].

(1) القرطبي، (م.س)، ج2، ص43.

(2) القرطبي، ج2، ص47، وتثير هذه القائمة إشكالاً. حول قراءة ابن عباس انظر: الطبري، ج1، ص548. والقرطبي، ج2، ص47. وحول قراءة عبيد بن عمير انظر: الطبري، ج1، ص547.

وهذه القراءة تُفيد الإرجاء؛ أي «نترك لفظ الآية في مكانه في أمّ الكتاب». وحسب تفسير عطاء، إنّ الآية في هذه الحال لم تنزل قط[1].

وحمل مفسّرون آخرون القراءة نفسها على معنى تأجيل النسخ، وعلى معنى تغيير الآية أو رفعها. وقد أقرّ ابن فارس أن الجذر (ن.س.ء) يدلُّ على الزمان وعلى المكان كذلك؛ «نذهب عنكم الآية فلا تقرؤونها ولا تتذكّرونها كذلك»[2].

أو نَنْسَها:

ذهب السدّي وابن عباس إلى أنّ هذه القراءة تفيد: «نتركها فلا ننسخها». وقد قرأ بها أبو عبيد[3] وأبو حاتم. وقد روى أبو عبيد عن أبي نُعيم القارئ أنه عرض على النبي في المنام كل القرآن بقراءة أبي عمرو، فلم يتدخّل النبيّ ليصحّح القراءة إلّا في مناسبتين: صحّح في المناسبة الأولى «أرْنا» بـ «أرِنا»، وخمّن أبو عبيد أنّ المناسبة الثانية كانت لتصحيح «أو نَنْسَها» بـ «أو نُنْسِها». وذهب الأزهري، استناداً إلى بيت من الشعر، إلى أنّ معنى «أو نُنسِها»: نأمر بتركها. أمّا الزجاج، فقد ردّ هذا المعنى، وشكّك في رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير «أو نُنسِها» بـ «نتركها فلا نبدّلها»[4] قائلاً: لعلّ ابن عباس قال: نتركها، ولكنّ عليّاً أساء الفهم والرواية، وذهب إلى أنّ

---

(1) راجع الإشارة إلى ذلك سابقاً. وانظر كذلك: الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، المدينة المنوّرة، (د.ت)، ج1، ص124.

(2) التبيان، مصدر سابق، ص395.

(3) رأى أبو عبيد أن لا حرج في القول: إنّ الله قد أنسى نبيه بعض القرآن (الأعلى: 87/ 6)، وعدّ كل القراءات: «أو تَنسَها، أو تُنسَها، أو نُنسِها» صحيحة. وهو لم يكن مبالياً بالفويرقات بين هذه القراءات؛ لأنّ نظره كان منصبّاً على ظاهرة الحذف في القرآن. انظر كتاب الناسخ والمنسوخ.

(4) في الواقع نقل عليّ عن ابن عباس قوله: أو نُنسِها: نتركها لا نبدّلها. انظر: الطبري، (م.س)، ج1، ص548.

جمهور العلماء مجمعون على أنّ "أو نُنسِها" تفيد: نجيز لكم أيّها المسلمون ترك الآية.

إنّ دلالة هذا المذهب التفسيري اللغوي تصبح جليّة بشكل واضح حين نعلم أنّ القراءة الأخرى «ما نُنْسِخ» تمّ حملها كذلك على المعنى الآتي: نجيز لك يا محمد إلغاء (نسخ) القرآن[1].

لقد أصبح جليّاً الآن فهم المغزى من وراء تأكيد أهل الذكر أنّ (الآية 106 من البقرة 2) يمكن تفسيرها كما يأتي: ما نبدّل من آية، أو لا نبدّلها، نأت بخير منها أو مثلها.

إنّ المعضلة الكبرى تتمثّل في ما يأتي: في الحالات التي يذهب فيها الفقه إلى «التبديل» أو «التغيير»؛ أي إلى ترك أحكام بعض الآيات القرآنية، التي لا تزال مع ذلك متلوّة في المصحف، تبرز حتماً آيات أخرى جديرة أن تحلّ محلّ الآيات المبدَّلة/ المغيَّرة؛ لكن لم تكن تلك هي الحال في جميع أمثلة النسخ المجراة. ونتيجة لذلك، إنّه في بعض أمثلة النسخ الشهيرة قد تُركت أحكام الآيات المناسبة، أو غُيِّرت بأحكام لا نصوص لها في المصحف؛ بل هي أحكام تمتح مرجعيتها من السُّنة التي نقلت نصوصها روايات الحديث.

إنّ الخلط الذي تعرضنا له في تفسير (الآية 106 من البقرة 2) لا ينبع من الخلاف بين تفسيرات متعدّدة ممكنة: ما ننسخ من آية أو ننسها:

- ما نبدّل من آية أو لا نبدّل.
- ما نرفع من آية أو لا نرفع.
- ما ننزل من آية أو لا ننزل.

وإنّما الأحرى بالقول: إنّ إشكاليات المفسّرين تنبع من رؤية الأصوليّين لآلية/ لآليات النسخ. لقد رأينا من خلال تفسير الطبري أنّ المعنيّ بـ(الآية

---

(1) القرطبي، (م.س)، ج2، ص48. المترجم: الوارد في القرطبي قوله: «أو ننسكها يا محمد فلا تذكرها»، وفي ذلك فرق.

106 من البقرة 2) ليس اللفظ القرآني. أمّا إصراره على إقحام مصطلح «الحكم» في قوله ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ (وهو أمر نابع ظاهرياً من رؤيته أنّ الكلام القرآني الإلهي معجز كلّه بالدرجة نفسها)، فهو إصرار يصرّح بنصف الحقيقة فحسب. في الواقع، لا آية يمكن وصفها بأنّها خير من آية، ولكن لا حكم يمكن وصفه بأنه خير من حكم كذلك، ما دام المصدر المقدّس واحداً. إنّ أحكام الفقه يمكن استخراجها من القرآن، أو من السُنّة؛ والاعتراض القائل: إنّه من غير الجائز استبدال فحوى الحكم الإلهي بفحوى حكم إنساني هو اعتراض قد تمّ التخلّي عنه بكياسة. فبالنسبة إلى الطبري، لا تتعلّق (الآية 106 من البقرة 2) بألفاظ القرآن، وإنّما تتعلّق بأحكام الشريعة. وهي ليست «آية عظمى في الأحكام» عند القرطبي فحسب؛ بل عند جميع المفسّرين أيضاً. وبناءً على ذلك، إنّ تفسيرها يجب أن يتوافق لا مع واقع الفقه فحسب؛ بل، وهذا الأمر أبلغ دلالة، مع أصول الفقه كذلك. يجب أن يتوافق تفسير الآية مع المعين النظري الخاص الذي يسعى كل مفسّر إلى محاولة الوفاء له.

إنّ مفتاح تفاسير (الآية 106 من سورة البقرة 2) يكمن في العلاقة التي تمّ إنشاؤها بين هذه الآية و(الآية 101 من سورة النحل 16)، ومثلما فعل الطبري وغيره سنصل إلى التفسير الآتي لـ (لآية 106 من سورة البقرة 2): كلّما بدّلنا حكم آية قرآنية بحكم آية قرآنية ثانية، أو كلّما لم نبدّل حكم آية بحكم آية ثانية، أتينا بحكم خير من حكم الآية المعنيّة، أو مثله.

هذا التغيير للحكم يمكن أن توافره السُّنّة. حينئذٍ، إنّ ذلك سيثير فرضية طالما نوقشت بين الأصوليين هي: في حين أنّه في بعض حالات الفقه عُدَّ حكم آية قرآنية مبدَّلاً بحكم آية أخرى، أو عُدّ حكم حديث مبدَّلاً بحكم حديث آخر، فإنه قد تمّ في بعض المسائل أيضاً عَدُّ حكم آية قرآنية مبدّلاً بحكم حديث نبويّ، أو العكس: تبديل حكم حديث نبوي بحكم آية قرآنية. إنّ التبديل المشار إليه اعتماداً على (الآية 101 من سورة النحل 16) يتطلّب

مبدّلاً وبديلاً. ويفرض لفظ الآية أنّ المبدل والبديل يجب أن يكونا آيتين: و﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النّحل: 101].

إنّ وجوه الخلاف بين الأصول نابعة من أخذ وقائع النسخ في الحسبان، وهي وقائع عاد إليها المفسّرون مجدّداً بعد أن استنفذوا حججهم اللغوية والمنطقية. وهكذا، جاء عن القرطبي أنّه: ينسخ القرآن بالقرآن والسُّنّة بالسُّنّة، ويجوز نسخ القرآن بالسنّة مثلما حصل مع (الآية 180 من البقرة 2)، التي نسخها حكم السنّة: «لا وصيّة لوارث». وقد أجاز مالك هذا المبدأ، ورفضه الشافعي، على الرغم من إجماع الفقهاء في حالة حدّ الزنى أنّ حكم الجلد الوارد في (الآية 2 من سورة النور 24) ساقط عن الثيّب الذي يرجم حتى الموت. ولا تبرير لذلك الإسقاط، كما يعلم الجميع، إلّا بالسنّة فعلِ النبي؛ وفي واقعة تغيير القبلة إنّ حكم السنّة تمّ التخلّي عنه لصالح حكم القرآن، بما أنّه لا ذكر في القرآن للتوجّه شطر بيت المقدس في الصلاة[1].

إنّ سبب ارتباك القارئ المعاصر إزاء تفاسير العصر الوسيط هو كشفها المتدرّج عن الخطوط العميقة الخفيّة التي تميّز بين المذاهب الفقهية من جهة الأصول التي تعتمدها تلك المذاهب في معالجة القضايا الفقهية نفسها. وعلى هذا الأساس، إنّ القرطبي، وهو مالكيّ، قد نقل في تفسيره الخلاف بين المالكية والشافعية (وذلك في مقدوره بوصفه أصولياً) حول إشكالية نسخ السنة للقرآن، ولو لمرّة واحدة. وقد كان في إمكانه أيضاً (وهو قادر على ذلك بوصفه مفسّراً) أن ينقل أنه إضافةً إلى نسخ الحكم دون التلاوة، الذي طال القرآن والسنّة معاً، توجد أيضاً حالات ثابتة، ولكن في القرآن فحسب، من نسخ التلاوة دون الحكم، والمثال على ذلك آية الرجم[2]. وفي سياق مماثل، يورد الرازي اعتراضات الشافعي على مبدأي أن تنسخ السنّةُ القرآنَ،

---

(1) القرطبي، (م.س)، ج2، ص46.

(2) Burton (J), The Collection of the Qur'ān; p. 72,92

وأن ينسخ القرآنُ السنةَ، ثم يُقرّر، في أسلوب مُلْتَوٍ، ما يأتي: «قوله تعالى ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ ليس فيه أنّ ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً؛ بل أن لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ. والذي يدلّ على تحقيق هذا الاحتمال أنّ هذه الآية صريحة بأنّ الإتيان بذلك الخير مرتّب على نسخ الآية الأولى»[1]. (فالنسخ مغاير للإتيان).

وقد احتجّ الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنّة بأنّ آية الوصيّة للأقربين (البقرة: 2/ 180) نُسخت بقول النبيّ: «ألا لا وصية لوارث»، وبأنّ آية الجلد (النور: 24/ 2) صارت منسوخة بخبر حديث الرجم. وللردّ على هذه الحجّة الأخيرة قال الشافعي: إنّ عمر روى أنّ قوله «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة» كان قرآناً، فلعلّ النسخ إنّما وقع به (فلعلّ آية الرجم، وهي من القرآن لا من السنّة، كانت هي الناسخ لحكم الجلد الوارد في الآية 2 من النور 24)[2].

سُئل الشافعي عمّا إذا كان القرآنُ ينسخ السنّةَ فردّ ردّاً قاطعاً مفاده أنّ ذلك لا يمكن أن يحصل البتّة: و«لو نُسخت السُّنّةُ بالقرآن كانت للنبيّ فيه سنّة تبيّن أنّ سنّته الأولى منسوخة بسنّته الآخرة حتى تقوم الحجّة على الناس بأنّ الشيء ينسخ بمثله»[3]. و«أخبر الله (في الآية 106 من البقرة 2) أنّ نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلّا بقرآن مثله. (والسنّة لا تنسخ القرآن البتّة) والسنّة لا تنسخها إلا السنّة»[4].

يقرّ الغزالي بنسخ القرآن بالسنّة، ونسخ القرآن بالقرآن، ما دام «كلاهما من عند الله»، وقد ذكر من قائمة الأحكام الجارية التي يمكن حشدها: نسخ

(1) الرازي، (م.س)، ج3، ص232.

(2) بالنسبة للشافعية في حال نسخ القرآن يجب أن يكون الناسخ والمنسوخ آيتين، وفي حال نسخ السنّة يجب أن يكون الناسخ والمنسوخ حديثين. والشافعي نفسه يميّز بين الناسخ والمأتيّ به. انظر: الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص56.

(3) المصدر نفسه، ص57.

(4) المصدر نفسه، ص56.

القبلة إلى بيت المقدس، وهي من السنّة، بالقبلة إلى مكّة، وهي حكم قرآني، ونسخ (الآية 180 من البقرة 2) (الوصيّة للأقربين) بـ «لا وصية لوارث»، وهو حكم من السنّة[1].

أمّا عن الاعتراض القائل: إنّ الشافعي (الذي كثيراً ما قُرئ باعتباره جاهلاً بهذه الأحكام الجارية) لم ينكر مع ذلك إمكانية نسخ القرآن بالسنّة ونسخ السنّة بالقرآن؛ فقد ردّ الغزالي بتكرار مثال القبلة بوصفه دليلاً على إجرائية نسخ السنّة بالقرآن إذا كان ذلك هو ما رفضه الشافعي. أمّا إذا كان الشافعي قد أقرّ بإجرائية هذا الضرب من النسخ، ولكنّه أنكر وقوعه التاريخي الفعلي، فإنّ الحالات المذكورة تبيّن، حسب الغزالي، أنّه قد وقع[2].

ولئن قبِل الغزالي أنّ مثاليْ الوصية للأقربين (البقرة 2/ 180) والرجم مُشْكِلين نوعاً ما، فإنّه ارتكز على الأمثلة الأخرى التي أحصاها، بينما استند عرَضاً إلى آية الرجم بوصفها أحد المثالين لنسخ التلاوة دون الحكم[3]. يمكننا إذاً أن نُسجّل رغبة الشافعية المتأخّرين في التحرّر من الموقف المتكلّس الذي تبنّاه إمامهم. وقد تغيّرت الوضعيّة الفكرية جذرياً منذ وفاته، وعلى نطاق واسع، بوصفها نتيجةً لعمله.

لقد عرّف الشافعي نفسُه النسخَ بوصفه إزالةً (ضدّ الإثبات)[4]، وعرفه أيضاً بوصفه تركاً[5]، وهو ما حدث في حالة ترك القبلة إلى بيت المقدس،

---

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، المدينة المنورة، (د.ت)، ج2، ص101.

(2) الغزالي، (م.س)، ج2، ص101. وانظر:
Burton (J), The Collection of the Qur'ān; p. 57-59

(3) الغزالي، ج2، ص100. وانظر:
Burton (J), The Collection of the Qur'ān; p. 92-94

(4) الشافعي، الرسالة، (م.س)، ص55.

(5) المصدر نفسه، ص64.

وهو المثال الذي يستخدمه لإقرار مبدأين اثنين: «وليس ينسخ فرض أبداً إلا إذا أُثبت مكانه فرض»[1]. وظاهر أنّ ألفاظ هذا المبدأ تذكّر بـ (الآية 101 من النحل 16): ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾، وهي الآية التي حدّدت تمييز الشافعي القاطع بين السنّة والقرآن في محاورة ظاهرة النسخ، وهي تذكّر أيضاً بتعريفات اللغويين للنسخ. وفي النهاية، إنّ الشافعي لم يسقط في فخّ المضاهاة بين النسخ والتبديل، على الرغم من أنّه استخدم النسخ خلال كتاباته الغزيرة بمعنى التبديل. لقد وقفنا منذ البداية على مذهبين في التفسير:

أ- إنّنا نترك لكم أيها المسلمون (عوضاً عن: لك، يا محمد) خيار ترك الآية.

ب- إنّنا نترك لك يا محمد خيار نسخ القرآن.

هذان التفسيران يعكسان العلاقة المخصوصة، التي أقامها الفقهاء كلّهم في أعمالهم، بين الأصلين الأولين الفقهيين (القرآن والسنّة)، بما في ذلك الشافعي نفسه. إنّ الفقه الإسلامي مَعْلَم انتصار السنّة على القرآن؛ ومهما كانت مقاربة الشافعي لإشكالية نسخ القرآن بالسنّة دقيقة، فإنّه لا يمكن تجاهل قبوله بعقوبة رجم الزاني في مدوّنته الفقهية، وهي عقوبة لا ينصّ عليها القرآن البتّة؛ بل هي مخالفة للعقوبة التي نصّ عليها القرآن (النور: 24/ 2) ولا مرجع لها سوى السنّة[2].

ومثلما لاحظ جوزيف شاخت (J. Shacht): إنّ البناء النظري الذي شيّده الشافعي قد انهار في مواجهة هذه القضية[3]. إنّ فشل الشافعي في تبرير وجود الرجم في الفقه الذي ورثه جعل نظريته حول أصول الفقه تتعرّض للنقد من قبل خصومه وأتباعه على حد السواء، وقاد ذلك إلى التخلّي عن نظريته جزئياً.

---

(1) المصدر نفسه، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص57.

(3) J. Schacht, The origins of Muhammadan Jurisprudence; Oxford,1950, p. 15.

والطريف أنّ محاولة ترسيخ وضعية أصول الفقه عن طريق ردّ حكم الرجم إلى فراغ نصيّ، القول إنّ عقوبة الرجم مأخوذة عن آية الرجم، قد أدّت، في المقابل، إلى تبنّي اللاحقين من غير أنصار أصول الشافعي الحلَّ الرشيدَ: نسخ التلاوة دون الحكم، وهم لم يكونوا بحاجة إلى مثل هذا المبدأ، بما أنهم قد رحّبوا بإجرائية نسخ القرآن بالسنّة. فالحلّ الذي أوجدوه إذاً كان من أجل موافقة ألفاظ (الآية 106 من سورة البقرة 2). ذلك هو السبب وراء وجود ثلاثة أنواع من النسخ تناولتها تفاسير الآية المذكورة[1].

نتائج:

ما إن اعترف كلّ الفقهاء بعقوبة الرجم، واختلفوا على أصلها فحسب، حتّى أضحى التنظير للنسخ من خصائص علم ثانٍ: أصول الفقه. وما إن احتوى النسخ قضايا حسّاسة، من مثل الزعم بتعليق العمل بأحكام قرآنية (لأجل مؤاتاة أغراض الفقه)، حتّى بات مسعى البحث عن مطيّة لتأسيس نظرية النسخ بأكملها على أسس قرآنية مُطَمْئنة مسعىً واضحاً. لقد كان يمكن لعدد من الآيات أن تخدم هذا المسعى، ولكن اختيار النسخ، بوصفه التعبير الجامع لمعاني الإلغاء المتعدّدة التي تناولها علم أصول الفقه، قد بيّن أنّ (الآية 106 من البقرة 2) قد تمّ اختيارها لأنّها التعبير القرآني الأنسب.

يمكن أن تكون المقارنة الدقيقة بين (الآية 106 من البقرة 2) و(الآية 101 من النحل 16) قد أنذرت مؤقّتاً بقلب الرؤى التقليدية حول العلاقة بين أصليْ الفقه: القرآن والسنّة. ولكن الشافعي، الذي كان قد ربط بين معنى (الآية 106 من البقرة 2) وألفاظ (الآية 101 من النحل 16) ربطاً صارماً (وهو مسار كان سيؤدي، إذا بلغ أقصاه، إلى نظريتين منفصلتين حول أصول الفقه: واحدة يرتكز فيها الفقه على القرآن، والأخرى يرتكز فيها الفقه على السنّة)، قد صعد إلى مسرح العلم بِأَخَرَةٍ من الوقت، ممّا جعله عاجزاً عن

---

(1) Burton (J), The Collection of the Qur'ān; pp. 68,89, 100.

قلب التفكير الأصولي المالكي والحنفي. وبالإضافة إلى ذلك، كان الشافعي نشيطاً في الفترة نفسها التي كانت فيها السنّة، بوصفها أصلاً من أصول التشريع، تواجه تحدّياً استثنائياً يُهدد الموقف الأصولي التقليدي أكثر ممّا يُهدّده الحلّ الذي قدّمه الشافعي. وما إن تمّ تجاوز ذلك التهديد، وتحويل موقف الشافعي نفسه من الأصول إلى لبنة لصناعة التفكير التقليدي اللاحق، حتّى زالت المخاطر الموروثة الكامنة في التسليم بإمكانية أن تلغي السنّةُ القرآنَ إلغاءً تامّاً، وفي التسليم بإمكانية أن يُلغي القرآنُ السنّةَ إلغاءً تامّاً.

إنّ العلماء (بمن فيهم أتباع مذهب الشافعي وأصوله) قد ألفوا أنفسهم أحراراً في العودة إلى التفكير الأصولي ما قبل الشافعي. وفي الآن نفسه، إنّ الأصوليين من المذاهب الأخرى قد وسّعوا صيغ النسخ بإضافة النوع الثالث، على الرغم من أنهم لم يكونوا في حاجة إلى ذلك حسب أصولهم، الذي كان نتيجة تفكير الشافعي في القضية، هذا النوع الثالث هو: نسخ التلاوة دون الحكم[1].

تستخدم كلا الآيتين، (البقرة: 2/ 106) و(النحل: 16/ 101)، لفظ «آية». وقد أجمع العلماء المسلمين كلّهم، باستثناء أبي مسلم الأصفهاني[2]، على أن ليس للفظ «آية» من معنى آخر سوى «آية من القرآن». ومن ثمّة كانت الطمأنينة التي جعلت الشافعي يُصرّ على ربط تفسير (الآية 106 من البقرة 2) بألفاظ (الآية 101 من النحل 16).

إنّ ضعف مظاهر الإقناع في محاورة المسلمين للنسخ يمكن ردّه إلى معالجتهم الدلالة. لقد أدّى الخلط الدائم بين الحذف (supression) والإبدال (suprsession) إلى صعوبات لا تنتهي بالنسبة إلى القارئ.

---

(1) Burton (J), The Collection of the Qur'ān, pp. 90-91.

(2) انظر: الرازي، (م.س)، ج3، ص229. وانظر كذلك: الأنصاري، سعيد، ملتقط جامع التأويل، كلكوتا، 1340هـ/ 1921م.

1- نسخ الحكم والتلاوة: حذف اللفظ والحكم معاً[1]، وإضافة ما يأتي بعد تغيير أسبق الحكمين، فإنّ أسبق التلاوتين يمكن حذفها، ويمكن عدم حذفها، وهي إضافة اختيارية[2].
2- نسخ الحكم دون التلاوة: حذف الحكم فحسب، أو تغييره؛ أمّا لفظ الآية، فباقٍ في المصحف. وهو أمر لم يكن من اليسير تمييزه من النوع السابق في منظور الطبري، نظراً لحمله دلالة لفظ النسخ على معنى «الإسقاط» من المصحف، وقد عُدّت (الآيتان 6 و7 من سورة الأعلى 87) دالّتين عليه.
3- نسخ التلاوة دون الحكم: يمكن أن يعني هذا النوع الإبدال فحسبُ؛ أي حذف اللفظ من المصحف بينما يظلّ حكمه مع ذلك معترفاً به عند الفقهاء بالإجماع.

في هذه الحال الأخيرة فحسب، لا يمكن البتّة استخدام لفظ «التغيير» بدل لفظ النسخ. لقد أشرنا إلى أنّه إذا كان ثمّة أيّة دلالة على التغيير في ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ فإنّ تلك الدلالة لا يمكن أن تتأتّى سوى من قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾. وفي هذه الحال، وجب أن يعني النسخ أمراً آخر غير التغيير.

لقد استبعد جمهور العلماء لفظ النسخ المستخدم في (الآية 52 من سورة الحج 22)؛ لأنّ الآية لا تُشير إلى نسخ أيّ مقطع من الوحي الإلهي، وذلك مراعاةً منهم لنظرية النسخ عند الأصوليين. ولكن المفسّرين لا يتورّعون عن استخدام القرآن للبرهنة على إلغاء أمر ما، أو على حذفه. وقد رأينا الطبري نفسه يهرع إلى (الآية 52 من سورة الحج 22) حين تحدّث عن إبطال الأحكام. ومع ذلك، إنّ ديدن العلماء حين يتعلّق الأمر بالأحكام إنّما هو

---

(1) ibid pp. 90-94

(2) راجع ذلك سابقاً.

التوفيق بين الأحكام التي استمرّ العمل بها، وبيّن محتوى أصولهم؛ هذه الأصول التي لم تستمر بعض أحكامها حيّةً وتعذّر العمل بها.

إنّ محتوى الأصول يُبيّن أنّ الفقه قد تمّ بناؤه على أساس الاختيار (وكذا هو أمر التفسير). وقد نهضت أصول الفقه للدفاع عن ذلك الاختيار وتبريره، وذلك بتعيين مرجع الحكم الفقهي الذي تمّ اختياره، وسمحت الاختلافات الفقهية بظهور نظريّات النسخ، وتمّ إقحام نظريّات النسخ المختلفة الناجمة عن عقلنة «وقائع النسخ الجارية» في التفسير. هذا التفسير الذي تمّ بوساطته توجيه معاني الآيات المفاتيح، التي عُدّت دالةً على واقعيّة حصول النسخ.

جون بورتن (John Burton)



الحـــــــــوار

حوار مع المفكّر المغربي
محمّد الحيرش
استئناف التأويـل

أجرى الحوار: محمّد العنّاز[1]

تقديم المحاوَر:

يُعدُّ المفكّر المغربي محمّد الحيرش من الأساتذة الباحثين في مجال اللسانيات التداولية وتحليل الخطاب في جامعة عبد المالك السعدي (كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانية في تطوان)، وقد تلقّى تكوينه الجامعي في جامعة سيدي محمّد بن عبد الله في فاس؛ حيث حصل منها على الإجازة في اللغة العربية وآدابها (تخصّص: اللّسانيات) عام (1985م)، كما حصل على شهادة الدراسات العليا المعمّقة من جامعة إيكس أون بروفاس في فرنسا (تخصّص اللسانيات العامّة) عام (1986م)، وحصل بعد ذلك على شهادة الدراسات الجامعية العليا من جامعة سيدي محمّد بن عبد الله في فاس (تخصّص اللسانيات العربيّة) عام (1988م)، ثمّ أنجز دكتوراه السلك الثالث في اللغة العربية وآدابها في جامعة عبد المالك السعدي في تطوان (تخصّص: اللسانيات العربية) عام (1991م). أمّا دكتوراه الدولة، فقد

---

(1) سبق التعريف به.

حصل عليها من جامعة عبد المالك السعدي في تطوان (تخصّص: التأويليّات) عام (2009م).

ويُعدّ المفكّر المغربي محمّد الحيرش أحد الباحثين المرموقين في الجامعة المغربيّة، والأكثر نشاطاً؛ فقد شارك في عددٍ من المؤتمرات البحثية الوطنية والعربية والدولية، وفي العديد من الندوات، تنظيماً واقتراحاً ومشاركةً. كما أنّه ساهم في مجموعة من المنشورات المتّصلة بمجال اختصاصه، هذا فضلاً عن إشرافه على عدد من البحوث والأطروحات الجامعية. وإلى جانب ذلك كلّه، أُسندت إليه العضوية في لجان علمية ومحكّمة، وهو منخرط في مختبرات وفرق علمية، مع إنجازه لأعمال الخبرة في صدد ملفّات علميّة وإصدارات فكرية.

تقديم الحوار:

تكتسي التأويليات في اللحظة المعرفية المعاصرة أهمّيةً قصوى، حتّى إنّها تحوّلت إلى معرفة مستحوذة على أهمّ الانشغالات المعرفية والفكرية الراهنة. ولن نكون مغالين إذا قلنا: إنّها تؤدي اليوم الدور الريادي الذي أدّته اللسانيات في مطلع القرن الماضي ووسطه. فما السبب إذاً في هذا التحوّل؟ ألِئَنّ المناهج والمقاربات المختلفة الوصفيّة والتفسيريّة والتنبؤيّة وصلت إلى الأفق المسدود، ومن ثمّة كان البحث عن أفق معرفي آخر أكثر مرونةً وتنسيباً، وأكثر رحابةً وديمقراطيةً، فكانت التأويليات هي الممكن المعرفي الذي بمستطاعه أن يتجاوز هذا المأزق؟

لم تعرف التأويليات في نسقنا المعرفي العربي المعاصر الأهمية التي كان من المفروض أن تُسند إليها، كما هو الشأن في النسق المعرفي الغربي. غير أنّه اليوم تغيّر الوضع، فبدأ التوجّه نحو الانشغال بالتأويليات يقوى ويشتدّ؛ حيث ظهرت مشاريع فكرية متنوّعة، تقترب منها محاولةً تحيينها داخل الممارسة الفكرية العربية المعاصرة؛ ومن بين هذه المشاريع البحث في التأويليات العربية الإسلامية من دون القطع مع التأويليات المعاصرة. وقد

ظهر في هذا الاتجاه كتاب (**النصّ وآليّات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة**) للمفكّر المغربي محمّد الحيرش. وما كان لنا أن ننجز هذا الحوار المطوّل مع صاحب هذا المشروع لولا ما لاقاه عمله المذكور من اهتمام بالغ في الوسط الأكاديمي وغيره؛ إذ تناولته عدّة مقالات بالدرس والتحليل، وأُقيمت منتديات ولقاءات لمحاورته وبسط مفاصله الأساسيّة ومناقشتها.

ولعلّ لهذا الكتاب أهميةً استراتيجيةً تتعلّق بتأطير النقاش التأويلي في السياق المركّب للراهن؛ ونقصد بالتركيب، هنا، التعالق الموجود بين السياق البحثي الأكاديمي، الذي يتعيّن تطويره بغية تجاوز المأزق التقليدي الذي يفصل بين المعارف زمنياً، والسياق التداولي المتعلق بالتَّعَوْلُم (mondanéité)؛ أي الحضور في العالم والمشاركة الفاعلة فيه. ومعنى هذا أنّ كلّ بحث تترتّب عليه تبعات فكريّة على مستوى ما يحدث في العالم، لا بغاية التدخّل من أجل تغييره، ولكن بغاية فهمه وتوفير مقترح تأويلي مناسب له؛ لإمكان فتح جسور معه ومع الآخر بما يسمح بالتفاهم والعيش المشترك.

(س)- يتبيّن من خلال عملكم (**النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة**) أنكم أنجزتم دراسة لعلوم القرآن انطلاقاً من التصوّرات والمناهج التأويلية المعاصرة، إلى أيّ حدٍّ تقبل المعارف الحديثة استيعاب المعارف القديمة؟

(ج)- أوّلاً، تقف وراء هذا العمل جملة من الحوافز والمسوّغات، لعلّ أبرزها أنّنا نملك في الحضارة العربية الإسلامية القديمة تقليداً تأويلياً غنيّاً ومتنوّعاً يُضاهي غيره من التقاليد التأويلية في الحضارات الأخرى. ثانياً، إنّ الدراسات والأبحاث التي انكبّت على هذا التقليد غالباً ما هيمن عليها الاهتمام بالوظائف المذهبية والإيديولوجية للتأويل. الأمر الذي ترتّب عليه نقص لافت على صعيد بحث الأسس والمرجعيّات المعرفيّة للتأويل في مجالنا العربي الإسلامي القديم. فقليلة هي الدراسات والأبحاث التي تعود

إلى الأنظار التفسيرية والتأويليّة بغاية استقراء الأسس والأصول المعرفية التي تستند إليها؛ ذلك أنّ الغالب عليها الانشغال بالأطر المذهبية والمرجعيات العقدية لتلكم الأنظار، وعدم إيلاء ما يكفي من العناية بأسسها ومرتكزاتها المعرفيّة.

إنّ الاهتمام بالخلفيّات المذهبية للتأويل أمر مطلوب؛ لأنّه يمكّن من المواجهة بين المذاهب التأويلية، وتعرّف كل مذهب منها بعلاقته بأصوله وتطابقه معها، وبعلاقته بأصول المذاهب الأخرى واختلافه عنها.

غير أنّ هذا النوع من الاهتمام غير كافٍ، وغير مؤدٍّ إلى الإمساك بالنواة المعرفية الصلبة التي يتأسّس عليها كلّ تأويل؛ فالسبيل إلى هذه النواة يكمن في استكشاف الأدوات والآليات المعرفية التي تتوسّل بها الأنظار التأويليّة في فهم النصّ وتمثّله. وما من شك في أنّه حين يجري تعاملنا مع هذه الأنظار باستبعاد المقوّمات المعرفيّة التي تنهض عليها، فإنّنا نقع في آفة الاختزال، التي ينجم عنها انحسار التأويل وفقدانُه لثرائه المعرفي المحايث، والعديد من بواعث الغنى والتكوثر الملازمة له.

لهذا أتصوّر أنّ الحاجة ماسّة اليوم لتجديد النظر في الممارسات التأويلية عند القدماء، لا على أساس الأطر المذهبية التي تصدر عنها فحسب؛ وإنّما أيضاً على أساس المرجعيّات المعرفيّة التي تستند إليها وتوجِّه مجرياتها. ولا سيّما أنّ اعتماد مقاربات معرفية متجدّدة يمكِن أن يُفضي إلى الإعلاء من قيمة تقاليدنا التأويلية، وإبراز ما تنطوي عليه من مكامن الاستنارة والتنسيب.

ويمكِن للمعارف الحديثة أن تستوعب، من هذا المنطلق، المعارف القديمة، إذا ما استطاع القارئ أن يجد بينهما جسوراً من الاتصال والتلاقي، وأشكالاً من التفاهم والتواصل.

(س)- إذا كان الأمر يُقام على الجدل بين المعطيات المعرفية للتأويل التراثي والمعطيات المعرفية للتأويل الحديث، ألا يحصل، بموجب هذا، نوع من التعارض بين الأبعاد الاستراتيجية لكليهما؟

(ج)- لا شكّ في أنّ المقاصد التي اقترنت بالتأويل عند قدمائنا غير المقاصد التي اقترنت به في الأزمنة الحديثة والمعاصرة؛ فإذا كان التأويل في مجال الدراسات القرآنية قد ارتبط بنصّ مقدّس من أجل استكشاف حقائقه الدينية، وبيان عوالمه الدلالية، فإنّه في الأزمنة الحالية يتّخذ من النصوص الدنيوية، ومن تدبّرها، مجالاً لتنسيب الحقيقة، وتنويع السبل الهادية إليها. لكن هذا التباعد في المقاصد، والاختلاف في السياقات التاريخية المستحكمة فيها، لا يلغيان إمكانات الوصل بين التأويلين القديم والحديث، ولا يقوّضان مستلزمات التقريب بينهما. فالأسئلة الكبرى التي واجهتها التأويلية العربية الإسلامية ما فتئت تجد امتدادها وتواترها في التأويليات المعاصرة. ويتعيّن، على هذا الأساس، بناء نسق من الأسئلة المعرفيّة التي تشترك التأويليّتان القديمة والحديثة في إيجاد الأجوبة الممكنة لها، وبيان مدى فعاليّة هذه الأجوبة وملاءمتها لإكراهات الحاضر وتحدّياته.

إنّ ما أدافع عنه، في هذا الخصوص، هو أنّ أَقْوَمَ سبيل إلى التقريب بين التأويليتين، والاهتداء إلى صيغة من التفاهم بينهما (intercompréhension)، يتمثّل في عقد مواجهة حوارية مفتوحة بين أسئلتهما على أساس مشترك معرفي يسمح بإغناء فاعليّة التأويل وتوسيع تخومه. وهذا المشترك لا مجال فيه لأسئلة «أصليّة» تعود إمّا إلى الماضي، وإما إلى الحاضر، وأخرى فرعيّة؛ بل هو مشترك تنصهر فيه الأسئلة وتتفاعل الانشغالات. ويكفي هنا أن أقدم مثالاً واحداً على هذه الأسئلة، ويتّصل بقضيّة تعدّد المعنى ولا نهايته (infinité)؛ فالشائع هو أنّ هذه القضيّة من مكتسبات المناهج المعاصرة للتأويل، وكأنّ القدماء كانوا يؤمنون بأحادية المعنى. لكنّنا حين نتفحّص أقوالهم، ولا سيّما في مجال التأويليّة القرآنيّة، نعثر على أجوبة عميقة عن هذه القضيّة يُمكنها إثراء نظرتنا إلى معاني النصوص، وتعميق أساليب معاملتنا لها؛ فمعاني النصّ القرآني، في نظر المفسّرين، فيها «مجال رحب ومُتَّسَعٌ بالغ لأرباب الفهم». كما أنّ كلّ مراهنة على استيفائها، أو

استقصائها، على نحو جذري وشامل هي ممّا لا مطمع فيه لأيّ متعامل مع النصّ. يقول الزركشي في هذا الصدد: «فأمّا الاستقصاء (ويقصد الاستقصاء الشامل لمعاني القرآن) فلا مطمع فيه للبشر» (البرهان: 2/ 155).

لهذا أعتقد أنّه لا يمكن أن يحصل أيُّ نوع من التعارض بين التأويلين القديم والحديث؛ إن وُفِّقَ الباحث في إدراجهما ضمن استراتيجية تواصلية منفتحة ومتوازنة تسمح له بالتقاط أصداء التواصل والتفاهم الممكنة بينهما.

(س)-ألا يتطلّب قول من هذا القبيل خلق نوع من التصالح بين التأويلين؟ وهل يعني هذا قبول المعارف القديمة التجدّد في ضوء متطلّبات المعارف الجديدة؟

(ج)- لا يمكن الحديث عن خلق نوع من التصالح بين التأويل القديم والتأويل الحديث، فلكلّ منهما منطق اشتغال خاصّ به، ومقاصد لا تنفكّ عنه. وبالاحتكام إلى الاختلاف القائم بين مقاصدهما ومنطقَيْ اشتغالهما يتعذّر إيجاد الأسباب والشروط الموصلة إلى ما اصطلحتم عليه تصالحاً. أفضّل الحديث عن خلق وسائط من الحوار المتكافئ بين هذين التأويلين حتّى تفضي إلى نوع من التفاهم المنتج والفعّال فيما بينهما.

أمّا التصالح، فغالباً ما يتحقّق نتيجة عقد تسويات وصفقات ظرفيّة، وأحياناً «مخجلة»، لا تصمد أمام المتغيّرات الكاسحة للعلاقة المتوتّرة بين الماضي والحاضر. إنّ ما يمكِن القيام به، في هذا الشأن، جعل الحوار مسلكاً يتيح لكل واحد من التأويليْن أن يقلع عن تطابقه وتيقّنه من ذاته، وذلك بالإصغاء العميق إلى الآخر، والإفادة منه، بما يضمن لفاعلية التأويل شروط الاغتناء والانفتاح. فالتأويل المنتج هو الذي لا يكفُّ عن الإحالة على تقاليده ومحاورتها، والتوجّه نحو مجاوزة أسباب الانغلاق والأحادية الثاوية فيها. كما أنّه لا يتوقّف، بالتلازم مع ذلك، عن مساءلة يقينيّات الحاضر، وخلخلة ترسّباتها الميتافيزيقية، التي أمسى معها هذا الحاضر مرجعاً معياريّاً لقول الحقيقة التأويلية وتداولها.

لهذا يتحدّد التأويل، في نظري، انطلاقاً من هذه العلاقة التذاوتيّة (intersubjective) بين الماضي والحاضر؛ أي من هذا التفاعل المسترسل بين ذاتيّة الماضي وذاتيّة الحاضر، والذي من خلاله يظلّ التأويل حدثاً فكرياً حيّاً ومتجدّداً، لا يعرف الجمود ولا التحجّر. ويكفي في هذا الخصوص أن نراقب ما قام به كبار متأوّلة العصر في مجالات عديدة: فلسفية ولسانية وبلاغية وهرمينوطيقية وغيرها، لنلاحظ أن الانعطافات (tournants) التي أحدثوها في تلكم المجالات لم يكن لها أن تتأتّى لو لم يحصل الوعي بأنّ في التراث مساحات فكرية شاسعة ومهملة انفلتت من قبضة الميتافيزيقا، ولم تستطع أن تستوطنها، ولا أن تكتسحها بتنميطاتها المغلقة وقيودها الخانقة. ومِنْ حَفْرِهم في تلكم المساحات أخصبوا أنظاراً متجدّدةً، قوامها أنّ الفكر ليس مقولات مغلقة، ولا اعتقادات ثابتة، وإنّما هو «استذكار» حيّ لماضيه، واحتفاء متجدّد بذاكرته (هايدغر).

وبهذا المعنى، يصير الاستذكار في مجال التأويليات ليس إقامةً في الماضي، أو بعثاً له على نحو مطابق؛ إنّه بالأحرى توجّه نحو المستقبل، وإجابة عن أسئلة جديدة، وإبداع لقيم وتصوّرات منفتحة. إنّ ما ينحدر إلينا من الماضي لا يشكّل سوى «مُوَجِّهٍ ممكن نسترشد به في انتظاراتنا واختياراتنا المتطلّعة إلى المستقبل» (فاتيمو، أخلاقيّات التأويل، ص43، الترجمة الفرنسيّة).

(س)- كيف إذاً يمكن قراءة علوم القرآن داخل هذا الإشكال الكبير؟

(ج)- هناك مداخل متعدّدة لهذه القراءة؛ إذ يمكن أن نتعامل مع علوم القرآن بوصفها جزءاً من تجربة تأويلية تراثيّة، يتعيّن إخضاعها لمناهج التأويل المعاصر حتّى تصبح مسايرة للحاضر، ومستجيبة لمتطلّباته؛ وذلك بنقد ما يتصوّره بعضهم «عقماً» إنتاجياً في آلاتها وأدواتها الفهمية... وهذا ما يذهب إليه معظم القرّاء الحداثيّين.

ويمكن النظر إليها من جهة أخرى؛ بصفتها علوماً «ناضجةً» وكافيةً

للإجابة عن مختلف الاحتياجات التفسيريَة المتصلة بالنصّ القرآني، وذلك من دون أيّة مراجعة أو مساءلة. وهذا ما يتّجه إليه عموم القرّاء التقليديّين.

لكنّ المدخل الذي أراه مناسباً هو ذاك الذي ينطلق، أوّلاً، من إعادة تحديد ماهية علوم القرآن، وإعادة بنائها في ضوء ما كانت فيه جزءاً من خبرة تأويلية عامّة اقترنت بالنصّ إلى جانب علوم أخرى مجاورة. وتتكوّن هذه الخبرة، في تصوّري، من شقّيْن متكاملين: أحدهما مِراسيّ تمثّل في علوم التفسير التي تتّخذ القرآن موضوعاً للفهم والبيان؛ والثاني نظريّ، وقد تمثّل في علوم القرآن وأصول التفسير. ففي هذه العلوم الأخيرة لا يكون النصّ القرآني موضوعاً مباشراً للفهم والتمثّل، وإنّما يكون موضوعها هو المعرفة التفسيريّة المُحصّلة لدى مختلف المفسّرين؛ إذ تنكبّ عليها لاستخراج القواعد التفسيريّة العامة، والكلّيات التأويليّة المشغَّلة فيها. وبهذا المعنى، تصبح علوم القرآن (بمعيّة أصول التفسير) خطاباً نظرياً واصفاً أصول المعرفة التفسيرية (méta-exégèse)، أو بالأحرى تتحدّد بوصفها صوغاً نظرياً للبرنامج التأويلي العام، الذي يتعيّن على كل مفسّر أن يتوسّل بمقتضياته في أثناء مواجهة النصّ.

ولعلّه حين تقبل علوم القرآن مثل هذا التحديد نستطيع، بكلّ يسر، أن نضعها في مواجهة حوارية مفتوحة مع أسئلة التأويليات المعاصرة ورهاناتها. ومن خلال هذه المواجهة تبرز جملة من عناصر التلاقي والتلاقح، التي لا يسع القارئ اليَقِظ إلّا التقاطها واستثمارها على نحو يؤدي إلى تجديد النظر في طبيعة المشاغل التي اهتمت بها علوم القرآن، وجعلها موصولة تفاعليّاً بإشكالات التأويل ورهاناته في أزمنتنا المعاصرة. وهذا بالضبط ما شكّل أساس الأطروحة الفكرية التي قام عليها كتابي (**النصّ وآليّات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة**).

(س)- بناءً على ما ذكرتم، كيف تؤطّرون المشروع النظري التأويلي، الذي أنجزتموه ضمن حدود هذا الإشكال العام؟

(ج)- يتّسم المقترح التأويلي، الذي أنجزته، بكونه خلاصة حوار متبادل بين أسئلة التأويلية القرآنية وأسئلة التأويليات المعاصرة؛ فهو مقترح لا يقع في دائرة من التقاطع بين التأويليتين، وكأنّه مجرّد نتاج لسلسلة من المقارنات الخارجية الهادفة إلى بناء ضروب من التماثلات غير المسوَّغة، لا من الناحية الإبستمولوجية، ولا التاريخيّة؛ إنّه حصيلة حوار مسترسل، والتماس أجوبة ممكنة عن أسئلة متبادلة لا تعود نسبتها إلى طرف دون آخر. كلٌّ منهما يفيد الآخر، ويساعده على سدّ خصاص معرفي، أو منهجي ما، قد يشكو منه أحدهما في علاقته الفهميّة بالنصّ؛ لذلك يظلّ مقترحي مفتوحاً، ولا ينغلق على «وصفة» نهائية للتأويل وناجزة؛ لأنّه يجعل من الحوار المبسوط بين التأويليتين صيرورة تتجدّد بتجدّد الأسئلة وتناسلها. ويمكن في هذا الخصوص أن أقف على مثال يبرز أهمية ما أقول، ويتعلّق الأمر بالآداب والشروط التي يتوجّب على المُفسّر أن يتقيّد بها في التفسير. عندما نتفحص هذه الشروط نجدها ترجع إلى نوعين: شروط معرفيّة ترتبط بالأدوات العلمية التي لا يستقيم أيّ تفسير من دونها، ويتوقّف الأخذ بهذه الأدوات على ثقافة المفسّر، وقدرته الذاتية على تحصيل هذا القدر أو ذاك منها، واستثماره في تفسيره. والمعروف أنّ المبدأ العام، الذي يوجّه المفسّرين في هذه المسألة، هو أنّ القرآن «لا يَتَفَسَّرُ إلّا بتصريف جميع العلوم فيه» (ابن عطية الأندلسي). غير أنّ الإحاطة بكلّ العلوم تبقى خارج مقدور البشر؛ الأمر الذي يدفع كلّ مفسّر، على حدة، إلى أن يتّخذ صيغةً محدّدةً من الموسوعية العلمية التي تسمح له بالاقتراب من النصّ، واستكشاف معانيه. ونلاحظ من هذا، كيف أنّ المفسّر قديماً لم يكن له أن يوغل في النصّ إلا بجعل آلات العلوم سبيلاً إلى فهمه وتمثّله. النصّ لا يتفسّر إلا بالعلم، من خلال التوسّع في استثمار آلاته وأدواته، لكنّ هذا التوسّع لم يكن يروم المفسّر من ورائه إدخال معاني النصّ كافّةً تحت طائلة الحصر والاستنفاد؛ فالنصّ «لا تنقضي عجائبه، ولا تُبْلَغُ غاياتُه». وبهذا، لا يعدو أن يكون العلم طريقاً موصلاً إلى بعض من وجوه الفهم، لا وجوهه كلّها.

هذا الوعي بنسبيّة الفهم عند القدماء، ومحدوديّة العلم، ستؤكّده شروط أخرى مطلوبة في المفسّر، هي الشروط الأخلاقية التي يغدو معها علم التفسير معرفةً وأخلاقاً في الآن نفسه؛ فالتفسير لا يمكن أن يُقْدِمَ عليه إلا من كان متحلّياً بخصال التواضع، والتجرّد عن الهوى، وإجلال النصّ وتعظيمه، وغير ذلك. ولئن كانت هذه الخصال عند القدماء تظلّ لصيقةً بذات المفسّر؛ فإنّه بالإمكان نقلها إلى داخل الممارسة التفسيرية لتؤول إلى أخلاقيات ملازمة لها في صميمها. وبطبيعة الحال، لن يتأتّى هذا النقل، ولن يغدو ممكناً، إلّا بالانفتاح على التأويليات المعاصرة والإفادة ممّا تتيحه من إمكانات في باب أخلاقيّات التأويل؛ إذ تُراجع اليوم العديد من المسلّمات التأويلية، وتُفَكَّك أنماط كثيرة من استبداد المؤوّلين بالنصوص، في ضوء أخلاقيّات جديدة تروم إشاعة قيم الاعتدال والتواضع، والاعتراف بغيريّة النصّ مقابل الغلوّ والكبر، ومصادرة هويّة النصوص.

ويتبيّن، على هذا الأساس، أنّ مقترحي ينبني على هذا التفاعل الموصول بين التأويليتين، الذي تنهار معه حدود التقاطب والتعارض الواردة بينهما.

(س)- لاشك في أنّ أعمالاً أخرى سابقة لامست علوم القرآن. فما الفرق بينها وبين ما أنجزتموه؟

(ج)- أُشير، في هذا الصدد، إلى أنّ الأعمال التي أخذت، منذ نحو عقدين من الزمان، تهتمّ بعلوم القرآن من زاوية المناهج التأويلية المعاصرة، يمكن إجمالها إمّا في أعمال تُغَلِّبُ الاهتمام بالبُعد المذهبي للتأويل، وتركّز على وظائفه الإيديولوجية (مثل أعمال نصر حامد أبو زيد)، وعلى الصراع الذي احتدم بين «التفسيريّين» و«التأويليّين»، وانعكاساته على فهم النصّ... وإمّا في أعمال تعتمد المقارنة بين علوم القرآن، ومناهج التأويل المعاصر، كما هو الشأن في عدد من الأطروحات الجامعية المغاربية. كما نجد أعمالاً أخرى تهتم بأبعاد معرفية محدّدة في نماذج من التفاسير، كالبعد اللساني

والبعد البلاغي وغيرهما. لكن هذه الأعمال لم تَرْقَ، في نظري، على الرغم من جدّيتها وأهمّيتها، إلى النفاذ إلى عمق العقل التأويلي العربي الإسلامي كما شُغِّلَتْ آليّاته في النصّ، وأُعْمِلَتْ مقتضياته فيه؛ فالخبرة التأويلية المُتَحَدَّثُ عنها أعلاه، والمتمثّلة في كلّ المنجز التأويلي الذي أحاط بالنصّ، هي التي يستتر فيها عقلنا التأويلي ويتخفّى، ومن ثمّ لا سبيل إلى الكشف عن بنية هذا العقل إلّا بالانكباب على مجموع الآليّات المعرفيّة التي جرى التوسّل بها في الفهم والتمثّل.

وأعتقد أنّ مقترحي يُعدُّ مساهمةً أقيمت على الإضافة وتجديد السؤال، بما جعلني أبرز ما انطوى عليه عقلنا التأويلي من روح تنسيبيّة عالية، ومن إيمان بتعدّد الأنظار التأويلية وتنوّعها. غير أنّه لم يكن همّي ماثلاً في إبراز هذه الخاصيّة نظريّاً فحسب؛ بل كنت أتوخّى، بالدرجة الأولى، إظهارها من خلال انطباقها على النصّ، وتشغيلها فيه. فما كان، في هذا الخصوص، دالاً، بالنسبة إليّ، في عقلنا التأويلي، هو طبيعته المِراسية التي تجعل منه عقلاً، لا تستبين قيمة آلياته ومساطره إلا وهي مُطَبَّقَةٌ على النصّ ومجراة فيه. هذا فضلاً عن أنّه عقل لم يفترض، ومنذ لحظته التأسيسية، أيّة وصفة مغلقة للفهم ونهائية؛ فالفهم فهوم متعدّدة تتّسع لما لا ينحصر من الآلات العلميّة، ولما لا ينتهي من الاجتهادات.

لهذا، أندهش كثيراً حين ألاحظ أنّ عدداً من المشاريع الفكرية، التي اهتمّت بإعادة بناء النظم المعرفية للعقل العربي الإسلامي، كثيراً ما غيّبت الاهتمام بعلوم التفسير وعلوم القرآن، علماً أنّ في هذه العلوم لا يتّسع المجال لعقل أحادي مطابق لذاته، ومتيقّن من براهينه، وإنّما يتّسع لعقول متعدّدة ومنفتحة على التاريخ، ومتفاعلة مع استلزاماته، دونما تضحية بالحاضر وأسئلته المشرّعة على المستقبل.

ولا يسعني في ختام هذا اللقاء إلا أن أؤكّد، من هذا المنبر الفكريّ الرصين، أنّه ما أحوجنا اليوم إلى أن تتضافر، في قراءة عقلنا التأويليّ،

جهود فكرية متنوّعة، فلسفيّة ولسانيّة وتداوليّة وتاريخيّة وغيرها، حتّى تستبين حدود هذا العقل وإمكاناته، وحتّى نستطيع تحريره من الأوهام والأغلال التي تكبّل فاعليّته ومردوديّته.



الفهرس

* * *

إنّ السند المعرفي والإبستمي، الذي كانت تعتمد عليه علوم القرآن في العصر الإسلامي الكلاسيكي، قد تغيّر اليوم بشكل جذري وعميق، حيث إنّ المعرفة المعاصرة فرضت علينا ضرورة الانتقال من ثقافة النقل والجمع إلى ثقافة النقد والسؤال، ومن خطاب التأويل الآحادي إلى تحليل الخطاب وتعدّد التأويلات، ومن مقالة تمام المعرفة إلى مقالة نسبيّة المعرفة. أضِفْ إلى ذلك كلّه ما أصبح متاحاً لدى الدارسين المعاصرين من أدوات في البحث العلمي، ومن مناهج في المقاربة متعدّدة، جعلت آفاق المعرفة ممتدّة، تتجاوز نطاق الدين الواحد إلى النظر في الظاهرة الدينيّة عموماً.

ومن ثمّ نقدّر أنّ علوم القرآن في حاجة مؤكدة اليوم إلى مراجعة نقديّة، حتّى لا نبقى نجترّ ونكرّر أقوال العلماء فيها؛ إذ لم يعُدْ من المقبول، الآن وهنا، ترحيل علوم القرآن التي تضمّنتها نصوص التراث إلى التفاسير الحديثة والمعاصرة، فنتّخذها مقدّمات أو مداخل لتأويل النصّ الديني.

إنّ الرهان الأساسي من هذا المشروع البحثي هو تأسيس علوم القرآن على قواعد منهجيّة ومعرفيّة جديدة، يمكن لاحقاً التعويل عليها في مقاربة نصّ القرآن بوعي متيقّظ وبحسّ تاريخي ليس من همّه تمجيد النصّ الديني بقطعه عن جذوره التاريخيّة، وعن سياقات عصره، وعن منابته الاجتماعيّة التي نجم منها وتشكّل على التدريج، وكذلك ليس من همّه أن يُغلق هذا النصّ على ذاته ويجتثّه من محضنه في الواقع التاريخي.


ISBN 978-9953-64-002-0

